This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

DER MONISMUS

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

DER MONISMUS

DARGESTELLT IN BEITRÄGEN SEINER VERTRETER

BAND II. HISTORISCHES

HERAUSGEGEBEN VON ARTHUR DREWS
VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS JENA 1908

B105
M6D7
v.2

MIT BUCHAUSSTATTUNG VON F. H. EHMCKE.
VON DIESEM BUCHE WURDEN 30 ABZÜGE ZUM
PREISE VON FÜNFUNDZWANZIG MARK FÜR
JEDES EXEMPLAR AUF OLD STRATFORD BÜT-
TEN HERGESTELLT / IN PERGAMENT GEBUN-
DEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT

ARTHUR LIEBERT · MONISMUS UND RENAISSANCE

DIE kultur- und philosophiegeschichtliche Forschung unserer Tage hat sich mit fast ungestümer Begeisterung dem gewaltigen Problemkomplex der Renaissance zugewendet. Und je mehr unsere Einsicht in die Struktur dieser Zeit gewachsen ist, um so mehr haben wir uns als ihre Zöglinge und als Fortsetzer vieler ihrer Anpflanzungen auf theoretischem und praktischem Felde erkannt. In gleichem Maße ist aber auch unsere Bewunderung, ja unsere Verehrung für sie gewachsen; und das Gefühl unserer Verpflichtung ihr gegenüber ist immer größer geworden. Der Zauber jener Zeit will nicht verblassen.

Allerdings ist vor der rücksichtslosen wissenschaftlichen Analyse mancher romantische Nebel zerstoben. Scheinbar Unerklärliches, das wie ein großes Fragezeichen in der geschichtlichen Situation dastand und jede kausale Begründung zurückzuweisen schien, ist als ein natürliches Produkt des historischen Geschehens dargetan worden. Oft ist es gelungen, die treibenden Ursachen aufzufinden, soweit wissenschaftlicher Erklärung eine solche Leistung überhaupt vergönnt ist. Die eindringende und allseitige Durchleuchtung jenes Kultursystems, das in fast überirdischem Glanze erstrahlte, hat die Tatsache zahlreicher Entlehnungen und Abhängigkeiten von der mittelalterlichen Scholastik ans Licht gestellt. Wir haben gelernt und lernen immer mehr, daß die Abbiegung von der mittelalterlichen Fährte zwar den üblichen Schritt geschichtlicher Entwickelung übertrifft, aber doch das Prinzip des organischen Werdens nicht verleugnet. In den Adern der Renaissance fließt noch manches Tröpflein scholastischen Blutes, und die Antike ist nicht ihre alleinige Nährmutter gewesen.

Unser Enthusiasmus für die Renaissance ist keineswegs in erster Linie die Folge jener Anerkennung, die aus der wissenschaftlichen, sozusagen rein objektiven Geschichtsbetrachtung sich ergibt. Andere, stärkere Momente treten auf den Plan. Sie

erst knüpfen jene Fäden. Sie erst räumen der Renaissance jene ganz einzigartige Stellung in der Ahnenreihe vergangener Kulturperioden ein, die uns doch alle Güter zu Lehen übertragen haben. Sie erst stellen die Renaissance dem klassischen Altertum als ebenbürtige Schwester zur Seite. So ist das, was uns ihrem Lichtkreis so ganz besonders naherückt, mehr als das alltägliche Bewußtsein unserer historischen Dependenz von ihr. Stand denn die Wiege unserer Kultur allein in der Blütenstadt Florenz?

Historische Pietät wird erst dann zur Liebe, wenn neben der Einsicht in die Abhängigkeit das Gefühl der Verwandtschaft, die Überzeugung geistiger Gleichheit mit gleicher Rechtsgeltung auftritt. Bloße Abhängigkeit schließt nicht die Möglichkeit und die Ausprägung strenger Wesensverschiedenheit aus. Rein historisch gesehen, lagern in der Kultur der Renaissance uns verwandt anmutende Züge in enger Verbindung neben solchen, die aus einer uns fremd gewordenen Schicht von bloß antiquarischer Bedeutung herstammen. Aber jene ersteren Züge allein sind es, die für uns noch einen lebendigen Wert besitzen. Sie allein sind es, die eine mehr als historische Teilnahme herausfordern. Sie allein gewähren die festen Grundlagen für unsere Beziehungen und Sympathieen. Wir fassen nicht sowohl diejenige Geltung, die sie in ihrer Zeit besessen haben, ins Auge als die Geltung, die sie in ihrer kausalen Auswirkung errangen. Das aber sind dann diejenigen Potenzen der alten Kultur, welche dem Geiste unserer Zeit fruchtbare Anregung gegeben und ihre Kraft auch zur Stunde noch nicht eingebüßt haben. Derartige Werte mögen zu ihrer Zeit nur zarte Keime, nur schwache Ansätze, Gedanken der Dämmerung und des Halbdunkels in wenigen Auserwählten gewesen sein: Wir dagegen sehen sie stark und herrschgewaltig, weil wir in ihre Betrachtung den uns von ihnen gespendeten Wert hineinlegen, weil die Kenntnis ihrer Leistung, die Einsicht in ihre spätere historische Fruchtbarkeit unbewußt mit einfließt in die objektive Untersuchung ihrer tatsächlichen Macht zur Zeit ihres Entstehens. So verwechseln wir den Keim mit der Spende. Wir ignorieren, übersehen ihren Kampf gegen die brüske Masse der Tradition. Wir befreien sie von ihrer Vermischung mit denjenigen Elementen, die für uns zu inhaltslosen, bloß historischen Reiz besitzenden Raritäten erstarrt und verknöchert sind. Daß aber hier konstruktives Bemühen mit im Spiele ist, gestehen wir offen ein.

Auf diese Weise graben wir die intimen, die unmittelbar persönlichen Beziehungen auf. Wir schieben die bunte Fülle des historischen Materials zur Seite und lösen jene Momente heraus, die zu unserem persönlichen Empfinden sprechen, die in ihrer menschheitlichen Geltung und Höhe jenseits zeitgeschichtlicher Bedingtheit stehen.

Da zeigt sich denn eine seltsame Gleichartigkeit des geistigen Wesens der Gegenwart mit der Zeit der Renaissance, eine tiefe und bedeutsame Verwandtschaft in jenen metaphysischen Tendenzen, in jenen geheimnisvollen Charakterkräften, die dem theoretischen wie praktischen Menschen seine Stellung zur Welt und ihren Problemen festlegen. Wenn wir den Schutt der, wie in jeder Periode, so auch damals vorhandenen Anlagerungen wegräumen, so begegnen wir einer beinahe faszinierenden Ähnlichkeit der Lebenstemperamente. Bildet diese aber nicht schließlich die Voraussetzung für alles Verständnis, und nicht nur für das Verständnis, sondern ebenso für alle Billigung und Sympathie? Und wenn es die Metaphysik ist, welche die großen Erlebnisse und Weltdeutungen einer Zeit oder einer Persönlichkeit in das Schema einer abstrakten Formel zu bannen sucht, so werden wir uns darüber nicht wundern, daß der Niederschlag des metaphysischen Triebes unserer Zeit mehr als ein Symptom der Verwandtschaft mit der Metaphysik der Renaissance aufweist. Wir müssen die verhallenden Schläge und leisen Hoffnungen des Herzens einer alten Zeit in uns zu kräftigem Widerhall erwecken, um jene Zeit klarer zu sehen, als sie sich selbst sah, um in dem Echo ihres Tongewirres den Leitton zu vernehmen. Nur bei einer derartigen, fast rücksichtslosen historischen Abstraktion, nur bei einer solchen Vereinheitlichung und Vereinfachung, nur bei einer solchen Heranziehung des historischen Gefühls, das an einem Gesamtkomplex zeitlicher Gegebenheiten das historisch Wertvolle und Bedeutsame instinktiv auszeichnet, offenbart sich die auffallende Ähnlichkeit des gedankenvollsten Ergebnisses der Renaissancephilosophie mit dem Kerne unserer Weltinterpretation, mag die Energie jenes Gedankens damals schon zu voller Entfaltung gelangt sein oder nicht. Und so stellen wir die Fragen:

Welches ist die Weltformel der Renaissance?

Welche Geltung hat sie für das Verständnis der Welttotalität?

Welches ist ihre psychologische Voraussetzung und welches die Geistesverfassung ihrer Vertreter?
In welcher Weise gewinnt sie in den einzelnen philosophischen Disziplinen grundlegende Kraft?

1. DIE WELTFORMEL DER RENAISSANCE

Schon die Beantwortung der ersten Frage scheint auf unaufhebbare Schwierigkeiten zu stoßen. „Renaissance" bedeutet ja nicht einen einheitlichen, in sich geschlossenen und abgegrenzten Begriff. Einer rund drei Jahrhunderte umfassenden, mit heißer Kraft fortschreitenden Entwickelung entspricht eine unübersehbare Fülle kraus gemischter Ansichten über Gott und Welt. Vielgestaltig ist die Schar antiker Philosopheme, die in jener Zeit ihre Auferstehung feiert. Wo bleibt da die Möglichlichkeit, eine einheitliche, allgemein zutreffende Weltformel zu finden, wenn die historische Mannigfaltigkeit nicht schonungslos preisgegeben werden soll?

Die Schwierigkeiten lassen sich aber beseitigen. Zu ihrer Tilgung hat die Renaissance selbst Hand angelegt. Sie bleibt nicht bei der Vielheit geschichtlicher Traditionen und metaphysischer Systeme stehen, so bereitwillig sie ihr auch das Tor geöffnet hat. Mit eigentümlicher Spürkraft sucht sie in der Vielheit der Theoreme eine letzte Übereinstimmung, eine „Concordanz", um so die Menge zur Einheit zusammenzuschnüren. „So weit die Systeme aller Denker voneinander abzuweichen scheinen," sagt einer ihrer Wortführer, Giovanni Pico, „so sind sie im Grunde genommen doch alle die Ausläufer einer und derselben Wahrheit, die Ausstrahlungen einer Sonne."

Diese zahlreich unternommenen Versuche, den Nachweis der Einstimmigkeit zu führen, — hier steht an erster Stelle der Neuplatoniker Marsilio Ficino — sind jedoch nichts weniger als vorurteilslose, sachliche Untersuchungen. Eine dogmatische Antizipation führt die Feder. Wir werden sogleich sehen, worin diese besteht. Vorerst sei der monistische, unifizierende Zug der Renaissance gleichsam in seiner äußerlichsten Form konstatiert. Jene Zeit erträgt es nicht, Pythagoras, Platon, Aristoteles, Plotin, Proklus und das ganze Heer der Kirchenväter, ja die Häupter der arabischen Philosophie als voneinander isolierte Götzen hinzustellen, von denen jeder der Lehre und dem Kultus des anderen Fehde angesagt habe. Ein Grundgedanke lebe in allen Systemen, ein einheitlicher Geist durchwehe sie

alle. Das ist die herrschende Überzeugung. Welches ist aber dieser Geist? Ist er einem Vertreter jener Reihe im besonderen zu eigen? Mit nichten. Er besteht vielmehr in demjenigen Gedanken, der ihnen allen gemeinsam ist, in dem sie nicht voneinander abweichen.

Wenn nun in der Renaissance Deduktionen zur Auffindung jener Einheit unternommen werden, so ist es von vorneherein klar, daß sie sich nicht auf eine objektive Analyse stützen können. Richtet man den Blick ernsthaft auf die eben erwähnten Denker, so ergibt sich von Anfang an die Aussichtslosigkeit aller Versuche der „Concordanz". Aus allen Ecken und Enden der Welt des Geistes sind Vertreter herangezogen. Will man sie unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt bringen: Nun, ohne dogmatische Antizipation ist die Durchführung einer solchen Zusammenkoppelung auf ewig ein leerer Wahn.

Dieses Dogma ist nun das gleiche, das auch bei den eigenen Systembildungen der Renaissance wirksam und grundlegend ist. Es ist das Dogma des monistischen Pantheismus. Es ist die charakteristische Voraussetzung der weithin vertretenen Lehre von der Geistigkeit oder Göttlichkeit des Alls. Das ist der Grundgedanke, das Leitmotiv, das sowohl für alle Unifizierung der ererbten Systeme wie für den Aufbau der eigenen zur Richtschnur dient. Mit resoluter Vergewaltigung weist man die Spuren jenes Gedankens aller Orten in der Vergangenheit nach. Und in den philosophischen Schöpfungen der Renaissance selbst betätigt er seine inspirierende Kraft, von seiner noch etwas verfließenden Fassung bei dem großen Deutschen Nikolaus Cusanus an bis zu seiner scharfen und klassischen Ausprägung in dem gewaltigen Weltsystem Giordano Brunos.

Brunos Weltsystem, getragen von einem hinreißenden philosophischen Eros, überstrahlt alle vorhergehenden, noch im unsicheren Zwielicht schwebenden pantheistischen Gedanken durch die unvergleichliche Konzentration seines Ausdrucks, durch die Leidenschaft seines Vortrages und besonders durch die zu begrifflicher Klarheit durchgedrungene Erkenntnis des metaphysischen Weltprinzipes. Gemüt und Verstand wirken in ihm in vielverflochtener Verbindung. Im Geiste Giordano Brunos leuchtet die Gesamtidee der Renaissance in hellster Eigenbesinnung auf. Bruno gibt das Motto für die Metaphysik der Renaissance. Er formuliert den Satz: „Geist fin-

det sich in allen Dingen, und es ist auch nicht das winzigste Körperchen, das davon nicht einen ausreichenden Anteil an sich hätte, um sich beleben zu können." Und immer wieder und in immer neuen, durch glückliche Gleichnisse unterstützten Wendungen verkündet er den großen Gedanken, daß kein Ding des göttlichen Geistes entbehre, daß die Weltseele, daß die Gottheit in jeglichem Dinge als allgegenwärtige, immanente Gestaltungs- und Lebenskraft wirksam sei.

Der Allbeseelungsgedanke ermöglicht das spekulative Gerüst der Renaissancephilosophie, ein zwar nicht neuer, doch kühner Gedanke, der über das Weltpanorama einen seltsamen Schein ausgießt. Ein Gedanke der Spekulation und deshalb weder das Resultat induktiven noch analytischen Verfahrens. Die Geistesart und die Grundgesinnung jener Philosophen macht die Gewinnung einer Erkenntnis durch eines dieser beiden Vorgehen von Anfang an unmöglich. Wir werden noch einen Einblick in die Werkstatt ihres Geistes tun. So viel sei schon jetzt gesagt: Durchdringende Aufmerksamkeit, genaueste Beobachtung dessen, was die Kreise der Erfahrung zu bieten vermögen, finden sich nicht unter den Organen ihrer psychischen Verfassung.

Wird nun überhaupt jegliches System der Vergangenheit in das Licht jenes Gedankens eingetaucht, so ist es natürlich, daß diejenige Philosophie, die schon von sich aus in pantheistischem Lichte strahlt, in eine dominierende Stellung einrückt. Das ist der antike Neuplatonismus, die mystisch-theosophische Metaphysik eines Ammonias Sakkas und seines großen Schülers Plotin, des scharfsinnigen Proklus, des Jamblichus und ihrer Trabanten. Ihre Wiederbelebung ist nach dem bahnbrechenden Vorgange des Georgios Gemistos Plethon das Werk der Mitglieder der Florentiner Akademie, der ästhetisierenden Philosophen und Humanisten des Hauses Medici, eines Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Angelo Poliziano u. a.

Die philosophische Kraft des Pantheismus ruht in seinem Zuge zum Monismus. Der Monismus besitzt sowohl die Bedeutung des Ausgangspunktes, die Bedeutung der psychologischen Grundvoraussetzung, eines Wunsches, einer Hoffnung, wie auch die des Endes und der Erfüllung. Mit der Göttlichkeit der Welt wird zugleich ihre Einheit proklamiert. Und mit der Einheit ihre Harmonie.

Somit können wir die gesuchte Formel aussprechen. Die Wirklichkeit ist ein einheitlicher, geschlossener, harmonischer Zusammenhang. Sie ist eine einheitliche, göttliche Substanz, in der alle Unterschiede und Bedingtheiten des Einzelnen und Endlichen und Zeitlichen aufgehoben sind, eine kosmische Einheit, die alle Vielheit ausschließt. Jeder Teil hat im Ganzen seine Notwendigkeit.

Als eine lebendige, geistig-göttliche Totalität wurde die Wirklichkeit begriffen. Sie erhielt so ihre metaphysische Tiefe und Großartigkeit. „Wirklich leben" und „an Gottes Sein Anteil haben", sind kongruente Vorstellungen. Unzählige Male begegnet diese in dem Boden religiös-mystischer Überzeugung verankerte Ansicht in den philosophischen Schriften jener Zeit. So lehrt Cusanus: „Gott ist die absolute Einheit, vermöge welcher alles wirklich ist, was sein kann." — „Die unendliche Einheit ist der Inbegriff von Allem. — Gott ist der Inbegriff von Allem in dem Sinn, daß Alles in ihm ist; er ist die Entfaltung von Allem, sofern er in Allem ist" (Scharpff). Die gleiche Anschauung spricht Giovanni Pico in markanten Worten aus: „Alles, was ist, ist in Gott. Er ist eines jeden Dinges wirkende, vorbildliche und zielsetzende Ursache." — „Im Sein der Dinge können wir Gottes schöpferische Kraft bewundern, in ihrer Wahrheit die Weisheit ihres Bildners verehren, bei der Behaglichkeit, in der sie sich befinden, jubeln über die Freigebigkeit dessen, der sie mit seiner Liebe umfängt, aus der Einheitlichkeit ihres Seins endlich die klare Einheitlichkeit ihres Schöpfers entnehmen." Und Agrippa von Nettesheim bekennt sich zu demselben Gedanken. Auch ihm ist das All eine geistig-göttliche Einheit, der alle Teile organisch eingefügt sind. „Es gibt eine Weltseele, ein einiges Leben, das alles erfüllt und durchströmt, alles in sich zusammenhält und verknüpft, um die Maschine der gesamten Welt zu einer Einheit zu machen" (Cassirer). Und hören wir schließlich noch ein Wort desjenigen Philosophen, der in gewissem Sinne einen Abschluß dieser mystisch-pantheistischen Richtung darstellt und schon hart vor der Schwelle des Zeitalters der Aufklärung, des Rationalismus steht, Jakob Böhmes: „Alles ist nur eine Offenbarung des Einen, da ein jedes Ding mag aus Einem in Viel gebracht werden und aus Vielem hinwieder in Eins." Das sind Klänge, die aus der Philosophie Plotins herübertönen. Er charakterisiert das „Eine" als das „all-

bedingende Unbedingte, dem alles inhäriert, aus dem alles entsprungen ist, von welchem alles abhängt, das aber selbst von nichts weiter abhängt" (Drews, Plotin S. 106).

2. DIE GELTUNG DER NEUEN FORMEL FÜR DAS VERSTÄNDNIS DER WELTTOTALITÄT

Das ist die hypertroph-monistische Metaphysik der Renaissance. Das Stichwort des Monismus besagt für sich allein aber zu wenig. Die Zurückführung des Vielen auf ein einziges Grundprinzip, die Vereinheitlichung der Unendlichkeit der individuellen Erscheinungsformen kann auch in materialistischem Geiste geleitet werden. Aber von einer solchen Metaphysik ist die Renaissance meilenweit entfernt. Und so trifft auch die antiken Vertreter des Materialismus Ablehnung, ja Verachtung. Noch war die Stunde nicht gekommen, um auch einem Demokrit und Epikur zu neuem Leben zu verhelfen. Erst mußte ein gründlicher Wandel im Charakter der philosophischen Interessen eintreten, die phantastische Naturmystik mußte erst vor dem Streben nach mathematisch-mechanischer Naturerklärung zurückweichen, bevor Pierre Gassendi der epikureischen Atomistik Geltung verschaffen konnte (1647).

Also nicht bloß Einheit schlechthin ist das Schlagwort der Renaissance. Wie wir sogleich bei der Betrachtung ihrer Naturphilosophie noch genauer sehen werden, spricht sich die philosophische Stimmung in einer idealistischen Metaphysik aus. Die Welteinheit ist keine tote, starre Masse, keine lichtlose, dumpfe Materialität. Sie ist als göttliche Einheit ein Zusammenhang voll Geist, Leben, Kraft, Wirksamkeit; kurz: ein dynamisches, sinn- und zweckvolles Ganzes, ein lebendiger Organismus.

Das ist das Schiboleth der Weltanschauung der Renaissance. Damit ist eine grandiose Erhöhung der Würde und der Bedeutung der Welt proklamiert, eine Erhöhung und Erhebung, an der auch die Auffassung vom Wesen des Menschen tiefen Anteil nahm. Zugleich aber ist es, historisch gesehen, die Wiederbelebung der Philosophie Plotins.

Wie später der Gedanke der mathematisch-mechanischen Kausalität die Grundvoraussetzung für die wissenschaftliche Erkenntnis wurde, so erblickte man damals in der Auffassung der Welt als einer Geistigkeit, Lebendigkeit, Beseeltheit, Göttlichkeit die Zauberformel für alles Begreifen. Und das allein

gilt als wahres Begreifen, als Erfassen des Weltgeheimnisses von innen heraus. So denken die Italiener: Carolus Bovillus, Marsilio Ficino, Giovanni Pico, Leo Hebraeo, Cardano, Patrizzio, Campanella, Bruno. So denken die Deutschen: Nikolaus Cusanus, Agrippa, Paracelsus, Reuchlin, Kepler, Böhme.

Mit dieser monistisch-idealistischen Metaphysik war nun eine energische Opposition gegen Aristoteles und dessen scholastischen Nachwuchs eingeleitet. Man verwarf den Aristotelischen Dualismus von „Form" und „Stoff" als den beiden koordinierten Weltprinzipien. Man verhöhnte die Lehre, nach der es in der Welt eine Mehrheit von Substanzen geben sollte. Man brandmarkte diese Auffassung als ein Kennzeichen philosophischer Banausität, geistiger Dürftigkeit. Unter dem Zeichen Platos führte man den Kampf. Eine seltsame Untreue gegenüber der Behauptung der Übereinstimmung beider antiken Denker. Eigentlich aber richtete sich die Polemik nicht sowohl gegen den Stagiriten wie gegen die Scholastik. Und eigentlich war es nicht der echte, der historische Platon, der die Rolle des Heerführers spielte. Es war nicht der Denker, der die Welt der Urbilder, der immateriellen Ideen in scharfer Abgrenzung der Welt der Abbilder, der vergänglichen Einzeldinge gegenüberstellte. Man erfaßte Platos Bild im Spiegel neuplatonischer Umformung. Man ließ ihn als einen antizipierten Plotin lehren, daß die Welt die einheitlich-kontinuierliche Ausstrahlung der göttlichen Urkraft sei, und daß diese göttliche Kraft die innere Gewähr für den dauernden Bestand der Welt böte, indem sie das Sein in unerschöpflicher Fülle durchstrahlt und wie ein lebendiger Quell fort und fort tränkt und erhält.

Warum aber sagte sich die Renaissance vom Dualismus so entschieden los? Weil ihr eine dualistisch konstruierte Wirklichkeit den Makel der Disharmonie und das Brandmal des Verfalls zu tragen schien. Das dualistische Sein ist ein disharmonisches und ein getrübtes und gefährdetes Sein. Es krankt an einer Differenz. Nichts aber verabscheut das monistische Streben mehr als die Anerkennung kosmischer Differenzen. Man erfaßte den Begriff des Kosmos in seinem strengen, ursprünglichen Wortsinne als Ordnung, Harmonie, Zusammenstimmung, planvolle Ausgeglichenheit aller Diskrepanzen. Hinter dem Dualismus aber lauert der Pluralismus. Der postu-

liert viele selbständige, einzelne Dinge. Und hätte diese Anschauung recht, so wäre der göttliche Zusammenhang zerspalten zu einer Vielheit selbständiger Konkreta, und an die Stelle der kosmischen Sympathie aller Dinge zueinander wäre der Streit, der Kampf getreten. Für die Einzeltatsache als solche kann die göttliche Einheit nicht als Grundursache in Anspruch genommen werden. „Sofern die Dinge vermindert, getrennt usw. sind, können sie nicht aus dem Größten sein, weil diese Zustände keine positive Ursache haben. Von Gott also hat es das Geschöpfliche, einig, unterschieden und mit dem Universum verbunden zu sein, und zwar je mehr geeint, desto ähnlicher ist es Gott. Daß aber seine Einheit in Vielheit, sein Unterschiedenes in Verwirrung, seine Verbindung in Disharmonie sich befindet, das hat es nicht von Gott, noch von irgendeiner positiven Ursache, sondern zufällig." (Scharpff.) So des Nikolaus Cusanus Entscheidung, eine unter zahllosen ganz gleichen.

Das Divergierende, die Einheit Kreuzende ist aber nur ein Schein. Es bildet für den Philosophen der Renaissance einen Ansporn, die reale Einheit aufzufinden. Denn daß eine allumfassende Einheit vorhanden sei, setzt er mit intuitiver Gewißheit voraus. Und die am meisten charakteristischen Erzeugnisse seiner theoretischen Betätigung: Alchymie, Astrologie, Magie dienen lediglich dazu, für jene Intuition eine exakte und empirische Rechtfertigung herbeizuschaffen. Sie stellen die praktische Metaphysik jener Zeit dar, ein weitgesponnenes System von Geheimwissenschaften, das sich von Roger Bacons (um 1250) Epistola de secretis operibus und Petrarcas Secretum suum an durch Giovanni Picos Heptaplus, Reuchlins Ars cabbalistica, des Paracelsus Astronomia magna, Agrippas Occulta philosophia bis zu des Cardanus Encomium Astrologiae, Giambattista Portas Magia naturalis, Vaninis Dialoge über die wunderbaren Geheimnisse der Natur, Jakob Böhmes Mysterium magnum und Keplers Mysterium cosmographicum fortzieht. Alle diese Schriften streben dem Ziele zu, einen zweifelfreien Nachweis für die kosmische Einheit und eine wissenschaftlich-sachliche Anleitung zu ihrer realen Verwendung zu bieten. — „Denn wie der, der das Eine nicht versteht, nichts versteht, so versteht der Alles, der wahrhaft das Eine versteht; und wer sich der Erkenntnis des Einen mehr annähert, kommt auch der Erkenntnis von allem näher." (Giordano Bruno.)

Krause Phantastik, kindliches Spiel mit Metaphern, wesenlose Symbolistik, Talmudistik und Rabulisterei, so mögen die Noten lauten, die wir jenen Schriften anhängen. Wie ferne stehen sie jeglicher rationalen Denkart. Zum Beleg seien ein paar Stellen aus den Schriften Giovanni Picos zitiert. „Die wahre Magie war den Weisen immer willkommen, und alle Nationen, die Blick und Verständnis für überirdische Dinge besaßen, hielten sie in Ehren. Sie galt als eine erhabene und wahrhaft zuverlässige philosophische Wissenschaft. — Sie wirkt nicht selbst Wunder, sondern sie unterstützt nur den Betrieb der wirkenden Natur. — Sie bohrt sich hinein in das Verständnis des Wesens aller Dinge, sie zieht aus dem Schoße der Erde und aus deren geheimnisvollen Vorratskammern die verborgenen Wunder Gottes hervor, als hätte sie selbst diese erschaffen. Wie der Landmann den Weinstock an den Stamm der Ulme bindet, als vermähle er Ulme und Weinlaub, so eint der Magier Himmel und Erde und führt das Niedere in nahe Berührung mit den Kräften der höheren Welt." — „Alle Philosophen vertreten die von mir ausgesprochene Ansicht, daß gewissen Figuren und Zahlen in der Magie eine besondere Wirksamkeit zukomme, und daß ihnen eine geheimnisvolle Bedeutung zugrunde liege." — „Was von den Zahlen gilt, trifft ebenso für die Namen zu. Auch ihnen wird eine besondere Wirksamkeit in der natürlichen Magie zugeschrieben. Die Benennung eines Gegenstandes ist ja keine zufällige, sondern zwischen Namen und Objekt waltet eine natürliche Beziehung."

3. DIE PSYCHOLOGISCHE VORAUSSETZUNG FÜR JENE WELTFORMEL UND DIE GEISTESVERFASSUNG IHRER VERTRETER

Solche Anschauungen verraten eine Geistesart, die in wissenschaftlichen Fragen das Stadium der Mythologie noch nicht überwunden hat. Sie entströmen alle einem heißen Gefühl. In seltsame Tiefen, wo die Fackel der Vernunft erloschen ist, müssen wir hinuntersteigen, um zu den Voraussetzungen jener Anschauungen zu gelangen. Geisteskräfte und Gemütszustände mystisch-intuitiver Art sind es, die in jenen Tiefen lagern. Sie erst ermöglichen die Erfassung der Welttotalität, das Eindringen in die universelle Einheit unter dem angegebenen Gesichtspunkt. „Wiewohl Fleisch und Blut das göttliche Wesen nicht ergreifen kann, sondern der Geist, wenn er von Gott erleuchtet

und angezündet wird," belehrt uns Boehme. Wir sehen: Der Hauptbegriff der Renaissancephilosophie, die Begreifung der Welt als Gott-Einheit, stützt sich auf ein metaphysisches, die ganze Persönlichkeit durchdringendes und durch die Eigenart dieser Persönlichkeit bedingtes Erlebnis.

Der Verstand als solcher gilt als unfähig, den Weltorganismus in seinem einheitlichen Gefüge zu erfassen. Wohl unterscheidet man ihn von der sinnlichen Wahrnehmung, der Imaginatio, die keine ernsthafte, wissenschaftliche Einsicht zu liefern und die Einzeltatsachen eben nur als Einzeltatsachen, als zusammenhangslose Konkreta zu begreifen vermag. Aber auch er, der Verstand (ratio), gewährt nicht die Möglichkeit einer letzten und endgiltigen Erkenntnis, die das Ganze als Ganzes, als kosmische, einheitlich gegliederte und kontinuierlich sich entfaltende Universalität begreift. Nie will das Denken der Welttotalität gelingen. Was das Denken erkennt, das sind die einzelnen Gesetze, denen ein Ding auf Grund seiner allgemeinen Verfassung angehört. So wird die körperliche, ausgedehnte Seite dem Zusammenhang der Ausdehnung, der Räumlichkeit ein- und zugeordnet. Und die geistige Seite eines Dinges, seine Form und Idee, gilt als ein Teil der formalen oder geistigen Wirklichkeitsentfaltung, als eine Spezies der Geistigkeit. Bleibt die sinnliche Wahrnehmung an der Einzelheit haften, so erfaßt der Verstand das Attribut.

Wie es aber über allen attributiven Erscheinungsweisen einen universalen Zusammenhang gibt, der die verschiedenen und voneinander getrennten Systemreihen und Systemreiche zu einem in sich harmonisch geschlossenen, „sympathischen" Gesamtsystem zusammenbiegt, so besitzt der Mensch auch die Fähigkeit, jene letzte und höchste Einheit zu erfassen. Sie bedeutet die höchst-erreichbare Synthese unserer Erkenntnis, die nur unter Zuhilfenahme des Gefühls und mystisch-meditativen Sicheinlebens in das Ganze möglich ist.

Jene höchste Form der Erkenntnis besitzt zwei Seiten, die aufs innerlichste miteinander verflochten sind. Mit der verstandesmäßigen Vereinheitlichung, dem Aufstreben zu immer allgemeineren und abstrakteren Gedanken geht eine Gefühlsversenkung Hand in Hand. Der logisch-rationalen Preisgabe alles Einzelnen und Konkreten entspricht ein psychologisches Verblassen aller individuellen Empfindungen und aller auf die Persönlichkeit gerichteten Wollungen. Es ist eine synoptische,

künstlerische Schau der Einheit, der Harmonie, der gegenseitigen Zueinandergehörigkeit aller Dinge, eine Schau, die uns gewisseste Kunde schickt, daß alle Wesen Einem Wesen eingelagert sind, von Einem Geiste durchglüht werden. Erst diese Erkenntnisart gewährt die psychologische, die theoretische Grundlage für die pantheistische Metaphysik. Und es ist nur natürlich, daß sie sich in der Zuspitzung der Ekstase von psycho-pathologischen Einflüssen nicht frei hält.

Die kurz angedeutete Lehre von den drei Stadien der Erkenntnis ist ebenso wenig eine originale Schöpfung der Renaissance, wie jene Metaphysik selber. Wie eine gewaltige Welle durchzieht diese Geistesrichtung das Morgen- und das Abendland. Die uralte Philosophie der indischen Veden und ihre Tochter, die Theosophie des Buddhismus, atmen schon diesen Hauch. Schon sie lehren eine stufenweise Läuterung der religiösen Meditation. In den vier „Dhyānas" erhebt sich der Geist des Gläubigen von allem Konkreten und Sinnlichen, von allem Empirischen und Differenzierten zur wahren Erkenntnis, zum reinen Weltbewußtsein, welches das Einzelne als nichtigen Schein entlarvt und das „Wissen" aus jeder empirischen Beziehung befreit. Und wo wir in der Geschichte des Denkens die Spuren der Mystik treffen, da begegnen wir auch den gleichen Werkzeugen für die Lösung des Welträtsels.

Das klassische Vorbild für die Renaissance gibt im besonderen Plotin ab. Er unterscheidet scharf Wahrnehmung, Verstand und anschauende Vernunft. Dieselbe Lehre tragen die beiden Victoriner, Hugo (um 1120) und David (um 1150) vor, und auch nach Bonaventura (um 1250) durchläuft die Seele auf ihrem Wege zu Gott (itinerarium mentis ad Deum) jene drei Stufen. Unter den Mystikern der Spätscholastik verbindet Johannes Gerson (um 1400) die intellektuale Anschauung mit dem affektiven Zustand inbrünstiger Gottesliebe. Die gleiche Lehre verkündet zurzeit der Frührenaissance der jüdische Philosoph Leo Hebraeo, der in einigen Partien seiner Dialoge wie ein Vorläufer von Brunos „Degli eroici furori" erscheint. Schließlich begegnen uns die drei Erkenntnisstufen bei Spinoza. Seine Philosophie hat man so oft als das Muster kühlen, ja herb-nüchternen, mathematisch-logischen Raisonnements bezeichnet. Aber selbst dieser Denker, der energische Vertreter des Pantheismus, kündet ein innerliches Begreifen der Totalität, das weder reines Erkennen noch reines Gefühl

ist. In dem *amor Dei intellectualis* ist Beides zur Einheit eingegangen. Und schicklich heißt diese ganze Richtung rationale Mystik. —

Die Betrachtung der psychologischen Voraussetzung der Metaphysik oder Mystik der Renaissance gewährt die Möglichkeit, ein klares Bild der Denker-Persönlichkeiten zu gewinnen. Zu deutlich leben die Züge ihrer Natur in ihren Schriften, zu stark ist das Band zwischen Leben und Lehre. Ihre ganze Philosophie ist unmittelbar durch ihre äußerst persönliche Geistesart bedingt.

Goethes Urteil über Cardanus in den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" trifft in eminentem Sinne auf fast alle Häupter der Renaissancephilosophie zu. „Er betrachtet die Wissenschaften überall in Verbindung mit sich selbst, seiner Persönlichkeit, seinem Lebensgange, und so spricht aus seinen Werken eine Natürlichkeit und Lebendigkeit, die uns anzieht, anregt, erfrischt und in Tätigkeit setzt. Er ist nicht der Doktor im langen Kleide, der uns vom Katheder herab belehrt; es ist der Mensch, der umherwandelt, aufmerkt, erstaunt, von Freude und Schmerz ergriffen wird und uns davon eine leidenschaftliche Mitteilung aufdrängt." Ihr persönliches Lebensgefühl, der Charakter und die Färbung ihrer individuellen Existenz, das gibt den Mutterboden ab für alle ihre wissenschaftlichen und philosophischen Bemühungen. Genies der Subjektivität sind diese Männer. Kühle Reflexion ist nicht ihre starke Seite. Sie alle sind mehr oder minder dichterisch veranlagte Naturen, Metaphysiker mit der Gabe grüblerischer Ausdeutung der Welt. Auch Phantasten und Menschen der Dithyramben fehlen nicht in der Reihe. Wie der Sturmwind geht ihr Gefühl. Von Grund aus packt es die Seele und reißt sie zu Visionen und zu mystischem Aufgehen im Allleben fort. Die zeitliche Welt und das zeitliche Ich entschwinden. Zur Ewigkeit hebt sich das Dasein empor.

Die charakteristische Kompliziertheit dieser Persönlichkeiten ruht nun aber darin, daß auch auf der Stufe gefühlsmäßiger Erfassung der Einheit der rationale Faktor nicht gänzlich ausgeschaltet ist. Selbst in der Ekstase schweigt nicht der Verstand. So kommt eine Brüchigkeit in ihre Seele. Diese Geister sind wunderlich gemischt aus Tendenzen zu abstrakter Spekulation und aus glühenden Neigungen zu einer bildhaften, phantastischen Formung ihrer Gedanken. Sie reden die Sprache des Dichters,

und ihr Geist ist erfüllt von leuchtenden Träumen. Aber über die bunte Farbenwelt legt sich der graue Schleier scholastischer Begriffserörterung, syllogistischer Deduktion, verstandesklarer Auseinanderzerrung des intuitiven Gesamteindrucks. Zu tief hatte der scholastische Rationalismus seine Wurzeln eingetrieben, als daß der religiöse Enthusiasmus, als daß die mystische Versenkung frei und ungehindert sich hätte entfalten können. Es fehlt jenen Renaissancehumanisten doch von Grund aus jene quellende Naivität und Unmittelbarkeit des Empfindens. Man kann sich des Eindrucks einer gewissen Unwahrhaftigkeit, ja Gewaltsamkeit ihrer mystischen Ekstase nicht erwehren, ein Eindruck, der sich der schlicht-kräftigen Herzensfrömmigkeit eines Eckhart oder Böhme gegenüber nicht einstellt. Die „rationale Mystik" setzt eben „rationale Mystiker" voraus.

Aber noch ein anderes Moment in der seelischen Verfassung dieser Menschen bedarf der deutlichen Hervorhebung. Das ist ihr Ästhetizismus, ihr Schönheitsstreben und ihr Schönheitsgefühl. Dieses erst macht ihre philosophische Eigenart ganz verständlich; denn es ist ein einflußreicher Faktor ihres Denkens.

Der Gedanke der Einheit wäre nicht mit so starker, innerer Überzeugung zum Ausdruck gelangt und in den Vordergrund gestellt worden, er wäre nicht schlechthin das Cachet jener Zeit, wenn nicht das Gefühl lebendig gewesen wäre, damit den Kosmos unter den Aspekt der Schönheit zu rücken. Und es ist leicht einzusehen, daß jedes monistische Bedürfnis, welches in der pantheistischen Metaphysik seine Befriedigung erreicht, eine eigentümliche ästhetische Gesinnung, den Drang nach einer großen Schönheit umschließt. Die grandiose Auffassung der Welt als einer reinen Harmonie, als eines universalen Liebesspieles weist auf jene Gesinnung als ihren Quell zurück. Und damit stimmt jener von fast allen Philosophen der Renaissance überlieferte Zug frischer, bis zu andachtsvoller Verehrung gesteigerter Naturfreudigkeit zusammen. Diese Liebe kommt auf einmal wieder in warmen, vollen Wellen. Sie sprüht zum ersten Male empor in den „Fioretti" des heiligen Franz von Assisi. Sie betätigt sich in dem Umgange mit der Natur, in der Einrichtung prächtiger Gärten, die die Villegiaturen der Vornehmen umsäumen, wie bei der Villa der Medicis in der Nähe von Careggi oder bei der Villa des Kardinals Triulzio bei Tivoli. Sie ist die Triebfeder für die Fahrten des Aeneas Sylvio durch die Auen und über die Berge Italiens, deren Schönheiten dieser

universale Mann wie eine Neuentdeckung mit Jubel und Preis verkündet. Und aus dieser ästhetischen Grundstimmung heraus freuen sich jene Männer über jeden Zug der Harmonie, der sich im Weltall bekundet. Daß die Sternbahn eine elliptische Form darstellt, gibt ihr, da sie somit die Mannigfaltigkeit in der Einheit bedeutet, schon darum in den Augen Keplers den Vorzug vor der gleichförmigen Kreisbahn. Die Kopernikanische Theorie empfiehlt sich dem Galilei schon wegen ihrer einleuchtenden und einfachen Erklärung der Sternbewegungen, die eben nach dieser Theorie eine harmonisch-zentrale Struktur besitzen (Joël, Urspr. d. Naturphil. aus d. Geiste der Mystik, S. 12). Die Versenkung in die Einheit der Wirklichkeit war zugleich eine Versenkung in die Schönheit der Wirklichkeit.

4. DER EINFLUSS DER PANTHEISTISCHEN METAPHYSIK AUF DIE EINZELNEN PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN

Die neue pantheistische Weltansicht wurde die grundlegende geistige Macht, die auf die Bewegung in den einzelnen philosophischen Problemen einwirkte und den Charakter der Inangriffnahme und der Lösung dieser Probleme bestimmte.

a) DIE NEUE NATURPHILOSOPHIE

Die begriffliche Auflösung eines Problems ist nur zum kleinen Teile abhängig von den in Frage kommenden empirischen Beobachtungen und Tatsachen. Der subjektive Gesichtspunkt, unter dem die Problemerledigung geführt wird, die Eigentümlichkeit der mit dem Wesen des denkenden Subjekts selbst gegebenen Voraussetzungen bestimmen Anlage und Ausführung in erheblichem Grade.

Dieses Verfahren wird von der Naturspekulation der Renaissance in unmißverständlicher Weise befolgt. Es leitet schon die Fragestellung und legt in diese den Schlüssel für das Mysterium hinein. Man fängt die Natur von einem rein persönlich bedingten Augenpunkte aus auf und unterwirft sie so lange einer Umformung, bis sie der absichtsvollen Fragestellung homogen ist. So fragt die Renaissance nicht blind darauf los: Was ist die Natur? Sondern wie und als was muß ich die Natur auffassen, damit sie der Voraussetzung, ja der Forderung, Einheit zu sein, entspreche?

Das ist eine wahrhaft bedeutungsvolle Fragestellung, so stark

auch die Antizipation ist, die in ihr steckt. Denn von Anfang an wird die Natur eingetaucht in den phantheistischen Charakter der Gesamtwirklichkeit. Sie sollte von vorneherein als ein zugehöriges Glied zu dem einheitlichen Strom der Gesamtexistenz betrachtet werden.

Nichts liegt der naiven, unkritischen Überzeugung näher als die Meinung, daß die Natur aus zwei streng voneinander geschiedenen, einander wildfremden Prinzipien bestehe, aus Geist oder Seele und Materie oder Körper. Dabei mag hier unberücksichtigt bleiben, daß auf dieser Stufe auch der Geist als ein zwar zartes, doch immerhin stoffartiges Gebilde, als ein feiner Hauch oder Nebel betrachtet wird.

Die gleiche dualistische Gestalt zeigt die den Spuren des Aristoteles folgende Naturphilosophie der Scholastik. Sie ist in ihrer prinzipiellen Struktur eigentlich weiter nichts als der in die Formeln der philosophischen Terminologie gebrachte Dualismus des unwissenschaftlichen Bewußtseins.

Von jenen beiden Grundprinzipien der Natur wird aber der Materie noch keine wahrhafte Realität zuerkannt. Sie stellt in ihrem Wesen lediglich die bloße Möglichkeit, die Voraussetzung dar. Wirkliches Sein und Leben fehlt ihr durchaus. Sie ist bloßer „Mangel", bloße „Entbehrung". Zu eigentlicher Realität und Wirklichkeit gelangt sie erst kraft der Einwirkung der Form. Diese allein ist das Prinzip des Lebens. So schon bei Aristoteles. Und in der geschichtlichen Entwickelung der Scholastik wurde die Materie immer mehr herabgedrückt zu einer trägen, starren, absolut passiven Substanz. Die Körperwelt wurde zu einem toten Wesen, zu einem nichtigen, verwehenden Gewebe, welchem die Form als der von Grund aus anders geartete Bestandteil schroff gegenübergestellt wurde. Sie, die „Form" allein stammt aus dem göttlichen Ureinen, und sie ist aus diesem Grunde der unverwechselbare Gegenpol zu der dumpfen Materialität der Körperwelt. Ihre Verbindung mit der Materie ist nur eine zufällige und äußerliche. Alles Geschehen wird von außen durch einen transzendenten Eingriff bewirkt.

Von dieser scholastischen Konstruktion des Naturwirklichen reißt sich die Renaissance los. An die Stelle des schroffen Dualismus tritt der Gedanke innigen Zusammengehörens von Natur und Gott, Diesseits und Jenseits, Fleisch und Geist. Wie die ganze Weite der Wirklichkeit als von Gottes Geist erfüllt und

von Gottes Kraft beseelt gedacht wird, so bleibt auch der Stein und die Pflanze und das Tier, kurz jedes Naturgebilde kein totes Wesen. Jedes Empirische und Konkrete ist der Ausdruck und das Symbol eines Innens.

Natur und Geist sind nur die beiden aufeinander bezogenen, innerlichst aufeinander angewiesenen Seiten desselben einheitlichen Grundwesens. Form und Stoff stehen in synthetischer Verbindung. Welcher Gedanke überbrückt aber die Kluft zwischen Form und Stoff? Das ist, wie Cassirer nachweist, der „schillernde Begriff der Entwickelung". Entwickelung setzt jedoch Kraft voraus. Der Gegensatz von Form und Stoff wird gemildert durch eine neue Verhältnisbestimmung zwischen diesen Weltprinzipien. Die Spekulation versteigt sich nicht zu der Behauptung der Identität von Geist und Materie. Sondern an die Stelle des scholastischen Gedankens ihrer krassen Divergenz tritt der neue Gedanke einer positiven Beziehung. Form und Stoff, Geist und Materie stehen nicht mehr fremd und feindlich gegenüber. Nicht mehr gilt die Form als etwas der Materie äußerlich Aufgeprägtes. Sie wird als Kraft zu der der Materie immanenten Art alles Seins und Lebens. Jedes Naturgebilde besteht aus krafterfüllter Materie. Als solches ist es Voraussetzung und Vorstufe für ein nächsthöheres Gebilde, das eben darum als ein höheres angesehen wird, weil sich an ihm die Wirksamkeit der Kraft deutlicher enthüllt, weil es einen höheren Grad der Lebendigkeit erreicht hat. Das Äußere, der Körper, ist nur der Wechselbegriff des Inneren, des Geistes, beide nur die zueinander gehörigen Seiten des einheitlichen Seins. So formuliert Bruno: „Die Form ist der Materie immanent, eine ist schlechthin nicht ohne die andere." „Diese Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens ist eine sehr wichtige Bestimmung: die Materie ist nichts ohne die Wirksamkeit der Form, diese also das Vermögen und das innere Leben der Materie."

„Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,
Denn was innen, das ist außen." (Goethe)

So erscheint die Natur als ein von lebendigen Kräften allseitig durchströmtes System. Sie ist ein streng gebundenes Ganzes, das von primitiven Zuständen an in kontinuierlicher Entfaltung zu Höherem aufsteigt. Auch die Natur im besonderen Sinne ist wie die ganze Wirklichkeit ein dynamischer Prozeß. Sie ist nicht

wesenlos und tot, sondern in ruheloser Tätigkeit und zielstrebiger Bewegung begriffen. Die feindlichen Gegensätze sind getilgt. Eine polyphone und doch harmonisch gesetzte Symphonie durchwebt das All. Alles strebt zu Allem, zu liebender Vereinigung, zu universeller Einheitlichkeit. „Es ist in der ewigen Natur alles ineinander, als ein kräftig ringendes Liebesspiel", sagt Böhme. Der Gott, der bis dahin als nur von außen stossend angesehen wurde, wird als die innere, emporbildende Ursache, als causa immanens, non vere transiens anerkannt. Die Natur als Gottes immanentes Produkt (natura naturata) läßt allüberall, in jedem Strauch und Baum und Stein und Sein ihre Geist- und Krafterfülltheit den zur Intuition Begabten schauen.

So wird Gott oder der All-Geist als die schaffende Weltkraft (natura naturans) in den Bereich der geschaffenen oder gewirkten Natur einbezogen, zu ihrem innersten Seinsprinzip gemacht. Oder mit anderen Worten: Die Natur wird zu Gott emporgehoben, in Gottes Wesen eingepflanzt, sie wird vergöttlicht. Das ist der Bruch mit dem Dualismus, mit der Anschauung der Widergöttlichkeit der Natur.

An dieser Stelle sei eine gedankenvolle Betrachtung Sebastian Francks, die diesen neuen Standpunkt glücklich und lebendig verdeutlicht, nach Carrières etwas zusammengezogener Darstellung eingeflochten. „Habe acht auf die Werke Gottes, so wird dir die Welt mit allen Kreaturen ein offenes Buch und eine lebendige Bibel, daraus du Gottes Kunst studieren und seinen Willen lernen magst. Wer aber Gottes Werke bloß angafft und sich nicht selbst in ihnen findet, der sieht und hört alles vergebens; jedoch dem Gottseligen offenbaren die Kreaturen mehr als dem Gottlosen alle Biblien. Denn das Wort und seine Kraft will im Tun und Wirken erkannt werden, wie es alles in allem ist. Die Natur etwas Göttliches, nichts anderes, als was Gott selbst will und gibt, denn Gott selbst ist in der Natur und zwar beständig wirkend. Gleichwie die Luft alles erfüllt und nirgends nicht ist oder etwas leer läßt und doch in keinem Orte beschlossen werden mag und wie der Sonnenschein den ganzen Erdboden überleuchtet und ihn grün und fruchtbar macht, also ist Gott in allem und wiederum alles in ihm beschlossen. Denn wie er alle Dinge durch sein Wort in ein Wesen und Natur hat gestellt und erschaffen, also hat er sein Wort, Natur, Wesen und Fäuste nicht wieder daraus- oder davongezogen, wie ein Schuhmacher,

so er einen Schuh ausmacht und liegen läßt, oder wie ein Strauß sein Ei, sondern er hat sein Wort in den Dingen gelassen, daß er alles regiere, in allem lebe, webe, wachse, daß das Wort, wie es aller Dinge Natur und Wesen ist, so ihre Mutter, Erzieherin und Erhalterin sei, daß Gott nicht eigentlicher beschrieben werden mag, denn daß er sei aller Wesen Wesen und alles Lebens Leben."

Unter dem gleichen Gesichtspunkt erscheint, um noch ein Beispiel anzuführen, auch die Naturphilosophie Agrippas von Nettesheim. Der kreatürlichen Welt kommt erst und nur dann wahre Wirklichkeit zu, wenn ihr ein Prinzip des Lebens innewohnt, wenn wir sie als beseelt ansehen können. „Absurd wäre es, wenn der Himmel, die Sterne und die Elemente, die für alle Einzelwesen der Quell des Lebens und der Beseelung sind, selbst ihrer ermangeln sollten; wenn jede Pflanze, jeder Baum an einer edleren Bestimmung Anteil hätte, als die Sterne und die Elemente, die seine natürlichen Erzeuger sind" (Cassirer).

Die Starrheit des Seins wird aufgelockert, und es erwächst der folgenschwere Gedanke, daß alles Sein im Wirken Wesen und Bestand habe. Diese dynamische Theorie der Materie, die in der Naturphilosophie der Renaissance häufig ohne deutliche Einsicht in ihre Bedeutung und Tragweite ausgesprochen und auch nur selten mit unzweideutiger Energie vertreten wurde, hat sich in der Folgezeit immer entschiedener herausgebildet. Leibniz, der intime Kenner jener Naturphilosophie, formuliert den Renaissancegedanken mit markanter Schärfe: Das Wesen der Substanz besteht in der Kraft. Die Monade, der metaphysische Grundkonstituent der Wirklichkeit, das An-sich der Dinge, ist ein Intensivum. Und ebenso löst Kant, allerdings auf Grund einer ganz anderen Betrachtungsweise und mit ganz anderem Geltungsanspruch, die extensionale Starrheit der Materie auf und sieht das Kennzeichen ihrer Realität in ihrer Intensität. So entwickelte sich jener große Gedanke, der zur Grundanschauung der modernen Energetik geworden ist.

Was aber, so fragen wir im Geiste der Renaissance, ist durch diese Naturauffassung gewonnen? Im Prinzip nichts weniger als ein wirkliches Naturverständnis. Ist nämlich der Kern der Natur Geist, ihr Prinzip Leben, dann ist eine solche Natur zweifellos in ihrem eigentlichen und tiefsten Wesen dem Erkennen zugänglich. Denn nun ist sie ja nichts Totes, Ungedank-

liches mehr. Sie ist Fleisch von unserem Fleisch. Sie ist dem erkennenden Subjekt wesensverwandt und für dieses daher begreiflich. Heimisch fühlt sich der menschliche Geist in ihr und vertraulich berührt.

Hier sei eine kurze Bemerkung der Kritik eingerückt. In jener Naturphilosophie bekundet sich noch ein naiver erkenntnistheoretischer Standpunkt. Man ist noch nicht zur scharfen Unterscheidung von Denk- und von Seinsformen durchgedrungen. Die mittelalterlich-thomistische Auffassung der Begriffe, der subjektiven Geistesformen als dinglicher Realitäten wirkt nach. Statt in der Form und im Stoff und in der synthetisch-spekulativen Verknüpfung beider lediglich abstrakte Konstruktionsprinzipien der Wirklichkeit, Erkenntnismittel des wissenschaftlichen Bewußtseins zu sehen, werden sie zu realen Wesenheiten verkörpert. Die Lebendigkeit der eigenen Seele, die eigene, tief erregte Innerlichkeit wurde von dem Philosophen der Renaissance in die Dinge selbst hineingelegt.[1] Immer wieder versteht er das All von sich, vom Menschen aus, getreu dem Worte Goethes:

„Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?"

Zweifellos bedeutet in erkenntniskritischer Hinsicht jene romantische Hypostasierung des Ichs eine Gefahr für das wirkliche Naturerkennen. Es wurde damit jene ontologische Verdinglichung des Geistes und seiner Formen vorgenommen, die für die Logik des Aristoteles und der unter seinem Banne stehenden Scholastik kennzeichnend ist. Ob man die Naturphilosophie des Patrizzi oder Telesio, des Begründers der Akademie von Cosenza, oder des Campanella ins Auge faßt, überall bleibt, trotz allen Strebens nach positiv-exakter Beobachtung der physikalischen Tatsachen, trotz allen Hindrängens zu einem geistes- und naturwissenschaftlichen Empirismus, der Hang typisch und maßgebend, den Begriffen, dem erkennenden Geiste, dem Ich, transsubjektive Realität als dinglicher Form zuzuschreiben.

Und so läßt sich denn auch an diesem Punkte die Bedingtheit der Naturphilosophie der Renaissance durch ihre Metaphysik aufzeigen. Diese metaphysische Anschauung, nach der die

[1] Vgl. die feinsinnige Analyse in Karl Joëls Werk: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Kap. II: Die Naturphilosophie der Renaissance.

Wirklichkeit die immanente Offenbarung des Weltgeistes, ein ungeheueres, doch streng einheitliches System kontinuierlich aufeinanderfolgender Kraftabstufungen ist, wurde zum Unterbau der Naturerklärung. Wie aber jene pantheistische Metaphysik selbst von religiösen Motiven mitgetragen und durchflochten ist, so wird auch der Gottesbegriff zu einem Erklärungsprinzip des Naturgeschehens gemacht, und statt einer ruhigen, exakten, kausalen Begründung und Ableitung der Einzelphänomene aus ihren Gesetzen, statt einer geduldigen Aufsuchung ihrer empirischen Ursachen tritt in jener Naturphilosophie ein theologisch-metaphysisches Element auf und zwar an führender Stelle. Mit falschem, dialektischem Rechtsanspruch wird in dem dunklen, der Erklärung doch erst bedürftigen Worte Geist oder Gotteskraft in dem verwendeten Sinne eine pseudowissenschaftliche Erkenntnis der Natur dargeboten. Die Motivation des Naturgeschehens durch den Hinweis auf eine solche mystische Kraft ist ein wahres Asylium ignorantiae. Noch war die Dynamik der Naturvorgänge nicht dem mechanistischen Gesichtspunkt unterstellt. Der mittelalterliche Glaube des Dämonenspukes konnte ungestört fortwuchern. Noch war die Luft von allen irrationalen Einflüssen nicht durchaus gereinigt.

b) DIE NEUE ETHIK

Wie die Tempelinschrift über dem Eingange zum delphischen Heiligtum, wie das sokratische Mahnwort: Erkenne dich selbst! den lapidaren Ausdruck der griechischen Ethik darstellt, so besitzt auch die Ethik der Renaissance ein geschlossenes Losungswort. Leon Battista Alberti hat es geprägt, und Burckhardt berichtet es. „Die Menschen können von sich aus alles, sobald sie wollen."

Jede Aufdeckung und Zergliederung der Lebenspraxis jener Zeit ist nur eine Paraphrase jenes Wortes Albertis.

Es sei an dieser Stelle davon Abstand genommen, die neue Weltstimmung mit ihrer glühenden Bejahung des Lebens, ihrer taumelnden Weltfreudigkeit, der stürmischen, tyrannischen Durchsetzung eines seiner selbst bewußt gewordenen Herrscherwillens zu schildern. Jakob Burckhardt und Wilhelm Dilthey haben diese Aufgabe in ausgezeichneter Form und mit tiefer Eindringlichkeit gelöst. Wir wollen uns diese neue Situation nur durch eine flüchtige, hinhuschende Überschau vergegenwärtigen, und dann die Frage streifen, in welcher inneren Be-

ziehung die neue Lebenspraxis zu der Metaphysik, die ihren theoretischen Hintergrund bildet, stehe.

Die Tage der Renaissance bringen einen machtvollen, pathetischen Rhythmus in die Lebensführung. Sie zeitigen einen Stil der großen, imposanten Gebärde. Zwar zeigt dieser noch nicht sofort und nicht in allen Punkten feste Formung und klare Linien. Aber wenn auch das Tasten dem Zupacken vorangeht, so äußert sich doch eben in diesem Tasten nach einem Neuen ein manchmal leidenschaftliches Streben, die Akzente und Werte des Daseins anders zu verteilen, als es bisher geschah. Das Bewußtsein der Majestät, der Autonomie beginnt sich im Menschen zu regen. Das zeigt schon sein äußerliches Auftreten. Das zeigen auch seine literarischen und seine künstlerischen Leistungen. Diesen neuen Charakter der ästhetischen Schöpfungen hat Heinrich Wölfflin in überzeugender Weise hervorgehoben. —

Der Schwerpunkt der mittelalterlich-christlichen Ethik, der Schlußstein dieses Moralsystems ist hinausgehoben über den Dunstkreis des Diesseits und verflochten in einen Zusammenhang von Gütern und Werten übernatürlicher Art. Die eigentlich menschlichen Kräfte des Menschen, das immanente Gewächs seiner erdgeborenen Persönlichkeit reicht nicht hinein in jenen transzendenten Zusammenhang. Eine gewaltige Kluft gähnt auf. Denn jenes supranaturalistische Ideal der christlichen Ethik, die transzendente Vergottung des Menschen, ist der Theorie nach nur erreichbar auf dem harten Wege der Abtötung alles dessen, was als natürliche Lebensausstattung anzusehen ist. Hart ist der Weg. Ein Vermittler und kundiger Führer unentbehrlich. Fleischeslust und Hingabe an diese Welt und ihre Freuden klammern sich an den aufwärts klimmenden Fuß und bringen ihn zum Straucheln. Da muß die Kirche ihre fürsorgliche und kraftspendende Hand bieten. Kein Fuß beträte sonst den heiligen Boden. Ja, streng und unnachgiebig schließt die Kirche selbst das Eingangstor, verschmäht der freche Stolz ihre Hilfe.

Die Ethik, die Moraltheologie des Mittelalters gründet sich ganz und gar auf eine Transzendenz des Lebensgefühls. Sie ist im Prinzip eine Lehre der Weltverneinung, eine pessimistische Verurteilung des Diesseits. Der positive Gedanke in diesem Meere der Negationen predigt lediglich ein Ideal im Jenseits. Er konstruiert die Welt hinieden als das Tal der Tränen und

der Dämonen, und selbst die Familie, die allernächste Gemeinschaft der Seele und des Herzens, findet selten eine zustimmende sittliche Schätzung. Der Lehre nach ist die Welt trüb und düster und eine Flucht aus ihr der einzige Lebenszweck.

So wurde das natürliche Gefühl des Menschen irre gemacht, ihm selbst die Einheitlichkeit seines Wollens und Handelns genommen. Die Welt, der er als irdisches Geschöpf nun doch einmal angehört, ward in der ärgsten Weise beschimpft, jede positive Lebensarbeit, achtet man auf das höchste Prinzip der christlichen Ethik, unterbunden. Der transzendenten Metaphysik entsprach eine transzendente Ethik. Die historische Gerechtigkeit zwingt aber zu dem Geständnis, daß die pessimistische Trübseligkeit gegenüber der Welt und ihren Gütern eben nur den Kern der Theorie bildet. Die Lebensstimmung und Lebenspraxis des Mittelalters zeigt nicht überall jene Tönung Grau in Grau. Klarer Weltsinn und Lust am Dasein mangeln natürlich jenen Menschen nicht, und es fehlte in Wirklichkeit viel daran, aus der Welt eine riesige Mönchszelle zu machen, wie die Theorie es bezweckte.

Wenden wir uns nunmehr der Betrachtung der moralischen Konstruktion der Welt durch die Renaissance zu. Der prinzipielle, der theoretische Standpunkt wandelt sich. Die Überzeugung von der Immanenz des göttlichen Wirkens in der Welt, die Vergöttlichung der Wirklichkeit, der monistische Pantheismus führte zu einer Rehabilitierung und entschiedenen Würdigung des Diesseits. Ist und wirkt Gott in der Welt, ist diese ihm nicht fremd und wesensungleich, so birgt sie ja Ziele und Zwecke, auf deren Erreichung eine in sich gerechtfertigte Arbeit gerichtet sein kann. Die Wirklichkeit enthüllt sich nun als ein zweckvoller Zusammenhang voller Schönheit und Größe, der zu Leistungen herausfordert und Leistungen belohnt. Nicht mehr draußen, nicht mehr in einem nebelblassen Jenseits liegt das einzige Ideal. Hier unten gibt es genug der Gelegenheiten zu rüstigem Schaffen, zu werthegender Tätigkeit. Das heiter-sichere Gefühl schönen Lebensgenusses wird wach, seitdem die menschlich-empirische Regsamkeit vom Fluche losgesprochen ist. Das Leben selbst bietet Beweggründe zum Handeln, die nicht erst eine transzendente Sanktion fordern. Der gegenwärtige Augenblick und sein Inhalt an Arbeit werden freigemacht von der Knechtung unter eine jenseitige Lebensansicht. Ich weiß diese Abfertigung der messianisch-supranaturalistischen An-

schauung nicht besser zu charakterisieren als durch ein Wort Lessings in seinen theologischen Streitschriften: „Über die Bekümmerungen um ein künftiges Leben verlieren Toren das gegenwärtige." So mochte auch die Renaissance empfinden.

Auf diese Weise wurde dem Menschen seine moralische Selbständigkeit und die Einheit seines Handelns, die eindeutige Teleologie seines Wesens zurückerobert. Sein frischer, tapferer, ja trotziger Lebensdrang wurde nicht beleidigt durch die Verhöhnung alles dessen, worauf seine Natur und seine Triebe angelegt waren, nicht erkältet durch den steten Hinweis auf ein schemenhaftes Ideal. Denn so empfand der Bürger dieses neuen Jahrhunderts die Doktrin der Scholastik. Zweifel und Ablehnung ihr gegenüber klingen eben nicht selten in den Schriften der Humanisten an. Die Götter des alten Griechenlands stehlen sich mit ihrer hinreißenden Heiterkeit, mit dem lachenden Glanze ihres gesunden, freudigen Weltsinnes unwiderstehlich ein in die Herzen der Menschen. Da darf man sich nicht wundern, auch den Epikureismus wieder auferstehen zu sehen. Laurentius Vallas „Dialog von der Lust" ist eine solche erste, nicht nur antiquarisch gemeinte Renaissance der Hedonik Epikurs.

Und weiter. Erweist sich, auf Grund der metaphysischen Überzeugung, die Welt dem höheren Streben des Menschen wesensgleich, ja mit ihm wesenseins, und bietet sie einen ehrenvollen Tummelplatz seinem Wirken und jedweder Fähigkeit, so ruft sie auch Liebe für sich wach. Die Welt ist ja, was der Mensch selbst ist. Sie ist Leben. Drängendes, ringendes Leben. Je mehr Leben aber, desto mehr Tätigkeit und je mehr Tätigkeit, desto mehr Liebe. Nicht durch tote Worte und Verheißungen der Schrift und der Kirche braucht das Göttlich-Gute garantiert zu werden. Die Welt, deine, meine Welt offenbart und verkündet ja selbst in überwältigender Macht die innere Nähe des Guten.

Alles ist von Natur göttlich und gut. Dieses Wort Sebastian Francks ist eine unter unzähligen Preisungen der Natur. Wie sollte man einer solchen Natur stumm und teilnahmlos gegenüberstehen! Wie sollte man sich da nicht tief beglückt ihrer Harmonie einfügen und in seliger Hingabe nicht einstimmen in den Lobgesang des Alls! Die große physische und moralische Einheit weckt Liebe und Begeisterung. Sie ist kein schnöder Abfall von Gott, sie ist nicht das Werk des Gottfeindes. Die sichtbare Welt ist von einem sie liebenden Gotte ins Leben gerufen, sie ist erschaffen als ein Abbild des im göttlichen Geiste existie-

renden Vorbildes. Die Welt ist ein erhabenes Kunstwerk. Mit der Ethisierung der Wirklichkeit verbindet sich ihre Ästhetisierung. So verschränken sich auch hier der ästhetische und der ethische Gesichtspunkt, wie es schon bei Platon und Plotin der Fall gewesen war (Drews, Plotin S. 298).

Dieser universale Optimismus durchweht die wundervollen Hymnen Lorenzos, des Prächtigen. „Gott liebt die Welt, wie er von ihr wieder geliebt wird. Wie Gott sich selbst liebt, so liebt er auch die Menschen, und die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott sind ein und dasselbe". So Spinoza in seiner Ethik. Diese große, heilige Weltliebe mußte erst wieder lebendig werden, und die Stellung der Menschen zur Welt mußte erst im Gefühle ihre Begründung finden, bevor ihr Leibniz in seiner Theodicee die theoretische Rechtfertigung verschaffen konnte.

c) DIE NEUE STAATSTHEORIE

Das Absterben der von der Theorie betonten Weltverdrossenheit des Mittelalters, das auch von der neuen Philosophie sanktionierte Streben, diese Welt und ihre Werte zu entdecken und zu gewinnen, tritt an einem Punkte mit besonderer Entschiedenheit in die Erscheinung. Aus der Tiefe jener auf energische Wirksamkeit gerichteten, behaglicher Selbstbeschaulichkeit abholden Naturen steigt eine scharfe Agitation gegen die trostlosen politischen Zustände empor. Wie diese beschaffen waren — hier fällt der Blick vornehmlich auf Italien, denn in Frankreich war durch das Emporkommen eines starken monarchischen Regimentes schon seit einiger Zeit eine Wendung zum Besseren eingetreten — so mußten sie den genußvollen Besitz der Erde zerstören, jede gedeihlich-sachliche Entwickelung abschneiden, die Erstarkung praktisch-sozialer Tendenzen, die Zunahme der ökonomisch-politischen Prosperität unterbinden. Der sichere Bestand jedes Gemeinwesens war durch das Tyrannen- und Kondottierenunwesen bedroht, der Bürger jeden Augenblick in Gefahr, zum Sklaven eines Winkelmachthabers degradiert zu werden. Die inneren Kräfte, das Arsenal sittlicher Potenzen und materieller Wohlfahrt schienen in den unaufhörlichen, bisweilen mit teuflischer Bestialität ausgefochtenen Familienzwisten der nahen Erschöpfung verfallen zu sein.

Gegen diese entsetzlichen Kleintreibereien erhebt sich eine

tief gesunde Abwehrbewegung. Sie hat ihren schärfsten und stärksten Vorkämpfer in Niccolo Macchiavellis „Buch vom Fürsten". Es ist, wie schon Gervinus gesagt hat, eine Tendenzschrift gegen die jammervolle politische Zerstückelung, in der jeder Teil wider den anderen schürt und streitet. Mit rationaler Sachlichkeit predigt es das streng monarchische Ideal. Der „Fürst", das ist der Mann, der mit eiserner Hand ein Reich, einen straff geschlossenen Staat zu schmieden vermag. Ein Vers Homers könnte diesem Buche als Motto dienen:

„Vielherrschaft bringt nimmer Gedeihn, nur einer sei Herrscher."

Und noch ein anderes Moment sichert dem Buche Macchiavellis seine reformatorische Stellung. Wenngleich nicht mit allsichtbarer Deutlichkeit betont, wirkt doch der Gegensatz zu jener scholastisch-transzendenten Staatstheorie, wie sie Aurelius Augustinus in seinem „Gottesstaat" in die klassische Form gebracht hat, als energische Hintergrundskraft. Hier die Lehre von der absoluten Unterordnung aller natürlichen Einrichtungen und aller weltlich gesinnten Lebensarbeit unter das theologische Ideal der christlichen Ethik; hier eine fast verachtungsvolle Niederdrückung des weltlichen Staates als einer bloß sekundären, als einer bloß menschlich-kreatürlichen und darum bestand- und wertlosen Schöpfung. Selbst seine empirische Existenz, rein als solche, empfängt erst durch die Kirche ihre Beglaubigung und Stütze. Der weltliche Staat gründet sich auf das armselige menschliche Recht — die Kirche, die irdische Erscheinung des Gottesstaates, aber auf göttliche Satzung. Vergängliche, niedrig-eudämonistische Zwecke sucht der weltliche Staat zu verwirklichen. Die sogenannten Tugenden seiner Mitglieder sind nur glänzende Laster. Augustinus formuliert die Omnipotenz der Kirche. Und wie oft hatten die Päpste von Pelagius bis zu Innozenz III. mit schneidender Entschiedenheit in Theorie und Praxis die Suprematie der Kirche verfochten!

In diesem welthistorischen Gegensatz zwischen Kirche und Staat prägt sich die Brüchigkeit der scholastischen Weltanschauung in neuer Gestalt aus. Der Einstellung aller Gedanken und Handlungen auf das kirchliche Ideal widersprachen die Triebkräfte der menschlichen Natur; der Bekennung zum Diesseits wehrte die Theorie.

Diesem scholastischen Supranaturalismus Augustins sagt Macchiavelli Fehde an. Nicht mit offenem Visier. Aber die oppo-

sitionelle Tendenz glüht in der Tiefe. Hier unten ist meine Welt. Auf sie ist der Blick zu richten. Praktische Mittel sind zu finden, Reformen anzubahnen zur ökonomisch-sozialen und politischen Förderung. Das Leben trägt ein heiliges Recht in sich selber. Es motiviert sich selbst und verleiht seiner Arbeit den Rechtsgrund. Mit eigener Hand mag der Mensch sein Schicksal schmieden. „Wohl mag das Glück", sagt Macchiavelli, „die Hälfte aller menschlichen Angelegenheiten beherrschen; aber die andere Hälfte, oder doch beinahe so viel, muß es uns selbst überlassen." Es gibt soziale Funktionen, die ethischer Natur sind. Die gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge haben ihre Autonomie. Die Pflege der sozialen und politischen Wohlfahrt braucht nicht ängstlich nach einer kirchlichen oder transzendenten Satisfaktion zu schielen.

Damit ist ein neues Prinzip der sozialen Ethik geboren. Oder eigentlich: Das antike Prinzip, der große sittlich-soziologische Gedanke eines Platon oder Aristoteles gewinnt wieder seine Kraft. Der teleologische Zusammenhang erhält in dem Leben und Gedeihen der Gesellschaft sein bestimmtes, konkret faßliches Ziel. Ja, man darf sich in den Dienst des Tages und des Lebens stellen. Die irdischen Instinkte werden erlöst. Das Handeln des Menschen erhält eine klare, eindeutige Richtschnur. Der Mensch ist beglaubigt als ein Bürger dieser Erde. Ein politischer Monismus, begründet in der Bewegung zu universaler Verweltlichung, begründet in der neuen Ethik und Metaphysik, wird zum Grundgedanken der neuen Staatsform. Seine Tendenz ist ein ökonomisch-sozialer Eudämonismus. Das ist die Gesamtkontur der politischen Kulturverfassung. Sie wird natürlich von den einzelnen Staatsrechtslehrern mannigfach variiert und in wechselnden Farben ausgetuscht.

In diesen Zusammenhang gehört die Erwähnung einer Reihe typischer Schriften, sozialer und politischer Zukunftsträume, der „Utopie" des Thomas Morus, des „Sonnenstaates" des Thomas Campanella und der „Nova Atlantis" des Francis Bacon. Sie alle wollen dem einen Zwecke dienen, diese Erde wohnlich und behaglich einzurichten, den Himmel auf die Erde zu verpflanzen, den praktisch-eudämonistischen Idealen, deren gutes Recht mit freier Stirne ausgesprochen wird, im Leben der Menschen Wohnstatt und Geltung zu verschaffen. In Francis Bacons Enzyklopädie gibt es ein Buch, das der „scientia civilis" gewidmet ist. Es enthält praktische Vorschriften zur

Klugheit im privaten und geschäftlichen Verkehr und im Verkehr mit der Regierung.

d) DIE NEUE RELIGIONSPHILOSOPHIE

Welch inniger Wesenszusammenhang zwischen Metaphysik und Religion obwaltet, bedarf keines genaueren Nachweises. Die monistische Linie, deren Verlauf in einigen ihrer Stadien wir bisher verfolgt haben, mündet in einer Religionsphilosophie, die, über allen Separatismus der Kirchen und Konfessionen, über alle dogmatische Verengung und Vereinzelung hinaus, zur Begründung und Proklamierung eines religiösen Universalismus hindrängt. Diese unifizierende Bewegung äußert sich einmal in der Richtung, daß die vorchristlichen Religionen, im besonderen das Judentum, nur als Vorstufen, als fragmentarische Voroffenbarungen des Christentums, daß Mose und die Propheten des Alten Bundes als Vorboten Christi und seiner endgültigen Heilswahrheit aufgefaßt werden. Es herrsche zwischen Judentum und Christentum so wenig ein tieferer, auf ihre Wurzeln sich beziehender Unterschied, wie ein solcher zwischen der heidnischen und der christlichen Philosophie bestehe. Allerorten sei in dem Alten Testament ein Hinweis auf das Evangelium und seinen Verkünder zu finden für das Auge dessen, der nicht durch die Verschiedenheit der Worte und Darstellungen getäuscht werde. Hören wir eine Stelle aus Giovanni Picos berühmter Rede „Über die Würde des Menschen", in der von der Erwerbung und dem Studium der jüdischen Kabbalah die Rede ist: „Nachdem ich mir diese Bücher um vieles Geld beschafft und sie mit unermüdlicher Anstrengung studiert hatte, da erkannte ich, und ich rufe Gott zum Zeugen meiner Behauptung an, daß ihr Inhalt sich nicht sowohl auf die mosaische als auf die christliche Religion beziehe. In ihnen ist die Rede von dem Mysterium der Trinität, von der Fleischwerdung des göttlichen Wortes und von der göttlichen Natur des Messias. Ich fand in ihnen die Lehre von der Erbsünde und ihrer Sühnung durch Christi Opfertod. Sie erzählen von dem himmlischen Jerusalem, von dem Sturze der Dämonen, von der Rangordnung im Reiche der Engel, vom Fegefeuer und von den zur Hölle Verstoßenen. Ich las in diesen Büchern, was wir täglich bei Paulus und Dionysios, bei Hieronymus und Augustinus lesen. In den philosophischen Partien glaubt man Pythagoras und Platon sprechen zu hören, dessen Lehren der christlichen Religion so nahestehen, daß Augu-

stinus ein inniges Gebet zu Gott emporschickte, als ihm die Bücher der Platoniker in die Hände gefallen waren."

Man wird diese Anschauung Picos, die sich auf eine sehr gezwungene kabbalistische Interpretation des Alten Testaments stützt, als eine Vorstufe zu einer universalhistorischen Auffassung der Religion bezeichnen dürfen. Es ist ein erster Versuch, die Vielheit der historischen Religionen in der Einheit der Religion aufgehen zu lassen. Was jedoch an diesem Ansatz unbefriedigt läßt, das ist der Umstand, daß schließlich doch, und zwar nicht allein in bezug auf das Judentum, der Katholizismus zu der allein entscheidenden Norm erhoben, die katholische Religion zur endgültigen, unüberbietbaren Form der religiösen Wahrheit gestempelt, in den Rahmen ihres Lehrsystems die Anschauungen und Glaubenssätze aller anderen Konfessionen hineingezwängt werden oder hineingezwängt werden sollen. Es ist noch kein freies Schalten und Stehen über den Parteien und Sekten. Hier ist jene gewaltige Erweiterung des Gesichtskreises nicht erreicht, die den Gedanken fallen läßt, das katholische Christentum verkörpere die Universalreligion, und welche über alle und jede konfessionelle Besonderheit hinaus und im Gegensatz zu dieser von der Verwirklichung eines allgemeinmenschlichen Religionsgedankens träumt. Der Einheitsgedanke macht hier ängstlich Halt vor der historischen Gegebenheit des Katholizismus. Dessen kirchlich-religiöse Kultur schien gleichsam den religiösen Weltbegriff in abgeschlossener, einzig möglicher und notwendiger Gestalt darzustellen.

Das Freiwerden der religiösen Vernunft ist der nächste, entscheidende Schritt auf dem Wege zur Theorie einer wirklichen Universalreligion. Das bedeutet nicht nur die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Religionsformen, wie sie in Boccaccios berühmter Erzählung von den drei Ringen aufleuchtet. Es handelt sich nicht allein um den Gedanken der Toleranz, der damals auf der Grundlage einer weiten konfessionellen Indifferenz theoretisch vertreten wurde. Es handelt sich um die Kristallisierung eines neuen Religionsgedankens. Schon Macchiavelli legt sich gegen die Alleinherrschaft der römischen Kirche ins Zeug, Thomas Morus erzählt, daß die Bewohner der glücklichen Insel Utopia, trotz der Bewahrung der einzelnen Konfessionen, einen gemeinsamen Gotteskultus eingerichtet haben. Er wiederholt damit einen Gedanken, den der große, in so vielen Hinsichten in

die Zukunft weisende Nikolaus Cusanus schon um 1440 in seiner Schrift: „Über den Frieden oder die Übereinstimmung unter den Religionen" ausgesprochen hatte. Und Jean Bodin proklamiert in seinem Dialoge „Heptaplomeres" das neue Religionsprinzip als das Bewußtsein von einer allgemeinen religiösen und moralischen Wahrheit. Sind da in Venedig sieben Männer — daher der Titel des Dialogs — Fürsten an Bildung, zusammengekommen zum Zwecke eines Religionsdisputes. Und während ein jeder von ihnen mit Festigkeit, doch ohne Gereiztheit und Fanatismus den Standpunkt seiner Konfession verficht, ringt sich eine höhere, umfassendere Ansicht frei: Bei allem Partikularismus findet man eine gemeinsame Form der Verehrung Gottes. Und diese höhere Ansicht, die wie der klare Tag über den Dunstkreis sektirerischer Verschiedenheit aufhellt, hat ihren besonderen Vertreter in der Person des Toralba. Alle diese Schriften sind erste frühe Ansätze zu einer Konstruktion der natürlichen Religion, die dann im Jahrhundert der Aufklärung zu einem vollen System ausgebaut wurden.

Fragen wir nach dem Inhalt jenes Bewußtseins, so wird uns die Antwort: In der Gesinnung der Humanität äußert und betätigt sich das Wesen der wahren Religion. Sie steht jenseits aller historischen und dogmatisch-systematischen Schranken, jenseits der mannigfachen religiösen Erscheinungsformen. Das Allgemein-Menschliche ist ihr Ideal. Das ist die eine wahre Religion. Zu dieser „Religion Christi" bekennt sich Bodin, ein kühner Vorläufer Lessings.

Die Renaissancephilosophie hat in dieser Hinsicht den Grundstein für die Herausarbeitung des ethischen Wertes der Religion als des ihr wesentlichsten Momentes gelegt und damit den Einigungs- und Schnittpunkt für die einzelnen positiven Religionen deutlich bezeichnet. —

Die metaphysische Einheitslehre empfängt in der religiösen Praxis der Humanität ihre Vollendung und Krönung. In der Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit von Gott und Welt, Gott und Mensch, Mensch und Welt erreicht die Renaissance die erhabenste Stellungnahme des Menschen zur Wirklichkeit. Die kosmische und moralische Harmonie verheißt und gewährt ihr die Erfüllung ihrer Lebenshoffnungen. Sie macht ihr das Leben lebenswert und lieb. Ein Wort Brunos beschließe unsere Betrachtungen. „Das höchste Gut, der höchste Gegen-

stand des Begehrens, die höchste Vollkommenheit, die höchste Glückseligkeit besteht in der Einheit, welche alles in sich schließt." —

Wieder regt sich in der Gegenwart der Drang nach Erreichung einer großen, umfassenden Synthese, der Drang nach der Gewinnung aller Einzelerkenntnisse und Einzelwirklichkeiten aus dem Gedanken und aus der Realität einer Einheit heraus. In den leitenden metaphysischen Systemen unserer Tage wirkt sich dieser monistische Trieb aus. Nicht die Willkür des Einzelnen, sondern die in ihm waltende metaphysische Vernunft ist der Impuls für alle diese Unternehmungen. Lotze, Fechner, Hartmann, Wundt, Paulsen, sie alle erblicken in der Wirklichkeit ein einheitliches Wesen, eine unendliche Substanz, der alles Einzelne eingelagert und untergeordnet und welche in einheitlicher, immanent-teleologischer Selbstbewegung begriffen ist. Aber auch unsere Wissenschaften streben einem Zusammenschluß entgegen. Sie alle bauen sich auf der Idee auf, daß schließlich die verschiedenen Teile menschlichen Wissens nicht im Widerstreite miteinander verharren. Sie alle sind geleitet von dem heuristischen Gedanken, an ihrem Teile beizusteuern zu einer einheitlichen Lösung des Weltproblems, auf daß wir eines Tages die Formel finden, die das Rätsel des Wirklichen ausspricht und begreiflich macht.

Diesen monistisch-synthetischen Zug teilen wir mit der Renaissance. Das ist der Punkt unserer tiefen Verwandtschaft mit ihr. Daß wir die monistische Entscheidung nicht so leicht wie sie im Begriffe und Wesen Gottes finden können, daß wir diese Lösung als eine unendliche Aufgabe vor uns sehen, ist sowohl das Schicksal wie auch die Größe unserer geistigen Arbeit.

MARIE JOACHIMI-DEGE · ZUR GESCHICHTE DES MONISMUS

DIE logische Wurzel für jeden Monismus ist das Einheitsstreben des Denkens.

Monismus im weitesten Sinne ist jedes Bestreben, einen vorhandenen gedanklichen Widerspruch durch das Denken zu überwinden; zwei Vorstellungen oder Ideen, die nebeneinander unvereinbar sind, unter Einem höheren Gesichtspunkt zu vereinheitlichen: „zu begreifen". In diesem ganz weiten Sinne ist jede neue Erkenntnis monistisch in ihrer Tendenz, denn jede neue Erkenntnis schafft aus einer Vielheit eine neue Einheit oder ordnet Einzelheiten in eine Einheit ein und zielt nach einer absoluten Einheit. Dieses Einheitsstreben des Denkens ist eine Tatsache, die feststeht. Es ist für uns die einzige Tatsache, die feststeht. Sie wird uns in jedem Augenblicke empirisch verbürgt. Sie ist uns (wie Kant nachwies) a priori gegeben. Das Denken strebt nach Einheit, schafft Einheit, ist Einheit.

Was heißt Monismus also? Monismus im weiteren Sinne ist nur ein Wort, das direkt oder indirekt dem Einheitsstreben des Geistes Rechnung trägt. Es ist ein Wort zur Beruhigung, ein Wort wie Gott, Welt, Natur. Es bezeichnet das universellste und individuellste Bedürfnis des denkenden Geistes, sein Bedürfnis nach einer all-umfassenden Einheit. Im Worte Monismus verspricht sich das rastlose Einheitsstreben des Denkens eine ihm entsprechende, vollkommene Erkenntniseinheit und damit eine vollkommene Erkenntnisbefriedigung, vollkommene Erkenntnisruhe. Es verspricht sie sich, aber es gibt sie sich nicht. Es kann sie sich nicht geben, und es darf sie sich nicht geben: denn Monismus ist eben nur ein Wort. Aber solche Worte sind Merksteine, die der rastlos sich betätigende menschliche Geist sich setzt auf dem Wege seiner Entwicklung, Fahnen, die er aufpflanzt, wenn ein neuer Gipfel erklommen oder in Sicht ist. Es sind Worte, in denen er sich sein Ziel klarmacht, in denen er sich selbst bejaht.

Alle Selbstbejahung des Denkens stellt sich im Menschen als konzentrierte Tatkraft und Tatenfreude dar; alle Selbstverneinung des Denkens, sei sie mystischer oder skeptischer Art, zersplittert die Tatkraft und lähmt die Tatenfreude.

Was wir die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes nennen, ist nichts anderes als das Schaffen neuer, reicherer, tieferer Einheits- und Konzentrationspunkte. Wie das Denken selbst, so ist auch seine menschliche Entwicklung im weitesten Sinne Monismus: Der menschliche Geist bereichert sich und erweitert und entfaltet sich, indem er immer reichere und höhere Einheitsbegriffe schafft: so entstanden Götter; so wurde aus Göttern Ein Gott, so entstanden Weltanschauungen, und so entstand der „Monismus als Weltanschauung".

Der Monismus als Weltanschauung, so wie er heute populär ist, ist eine neue Erscheinung im Massengeist — nicht in der Philosophie. Hier steht er am Anfang der Entwicklung, und mehr als zwei Jahrtausende geistiger Gedankenarbeit sind über ihn hinweg- und hinausgegangen.

Es wäre daher verkehrt, die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes als eine streng einheitliche und eng geschlossene zu betrachten. Der Massengeist muß sich aus leicht erklärbaren Gründen viel langsamer entwickeln als der philosophisch-logische Geist im Einzel-Menschen. Aber die Entwicklungslinie ist die gleiche. Auf derselben Bahn oder in demselben Rhythmus der Bewegung streben beide zur Einheit, zu einem absoluten, alles bedingenden und deshalb alles erklärenden Mittelpunkt.

Dem klarsten und stärksten und höchsten Trieb des Menschen, seinem geistigen Einheitstrieb, entspricht also nicht wie den natürlichen Trieben eine positive Erfahrungstatsache der Befriedigung, in der er sich erschöpfen und erfüllen könnte, sondern eine Tatsache, für die ihm die Erfahrung fehlt und fehlen wird. Wir tun gut, uns dies vor Augen zu halten: Das Faustische Unbefriedigtsein, die romantische Sehnsucht und so vieles andere, was sogenannte vernünftige und praktische Menschen in sich und andern zu unterdrücken bemüht sind, hat hierin seine ewige unantastbare Berechtigung, und mehr! ist uns das Unterpfand dafür, daß unsere tiefste Wesenheit, unsere ursprünglichste Bestimmung über das persönliche Leben hinausragt: in die Unendlichkeit, in die Ewigkeit, in die Allheit, in die Einheit. Was dem Geistestrieb die Befriedigung schafft, und zwar

eine Befriedigung, die die Erfüllung und Befriedigung der natürlichen Triebe durch Genuß bei weitem übersteigt, ist einzig seine ungehemmte Betätigung und die Erkenntnis seiner unendlichen, ewigen — d. h. seiner über der Zeit und dem Raum und der Kausalität oder Bedingtheit stehenden — Wesenheit,[1] ist die Selbsterkenntnis des Geistes durch sich selbst. In den Worten Gott, Natur, Welt, Monismus bejaht sich der Geist nicht nur, sondern er erkennt sich auch in ihnen. Seine menschliche Entwicklung ist nicht nur ein fortwährendes Schaffen von neuen geistigen Einheits- und Konzentrationspunkten, es ist auch zugleich eine fortwährend tiefer werdende Selbsterkenntnis, d. h.: die schaffende Denkmacht erkennt sich in jenen neuen Worten mehr und mehr als aktive Einheit und strebt danach, sich schließlich als die absolute Einheit zu erkennen. Oder um es anschaulicher zu sagen: Die aktive Denkeinheit strebt danach, in sich die Alleinheit und sich in der Alleinheit zu begreifen: Darin besteht „das Streben nach Wahrheit".

Werfen wir einen Blick zurück auf die Entwicklung dieses Strebens nach Wahrheit oder, was gleichbedeutend ist: auf die Entwicklung des menschlichen Geistes!

In der Tatsache, daß wir so zurückzublicken vermögen, liegt ein Beweis, daß die Denkmacht in uns nicht an die enge Zeitlichkeit unseres Ich-Bewußtseins gebunden ist, sondern sich freischaltend und nach eigenen, immanenten Gesetzen konstruierend über den Erfahrungen und Bewußtseinsinhalten von Jahrtausenden bewegt; daß sie nicht nur Gegenwärtiges und auf Sinneseindrücken Beruhendes als subjektive, persönliche Erfahrung, sondern auch Zukünftiges (die Philosophie) und Vergangenes (die Geschichte) als objektive Erkenntnis in die Erfahrung einer bestimmten, zeitlich begrenzten Persönlichkeit zusammenschließt und so deren Ich-Bewußtsein verändert, gestaltet, bereichert.

Blicken wir also zurück, so sehen wir schon ganz im Anfange der menschlichen Geistesgeschichte, daß der Gesamtumfang der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Geistesstrebens zu drei Einheitsbegriffen verschmolzen ist. Der Mensch nennt Götter (später: Gott!) die höchste Ursache, von der er

[1] Ebenso wenig, wie der Geist dem Gesetz des Raumes und der Zeit, deren Formen er schafft, unterstellt werden kann, ebensowenig darf er dem der Kausalität unterworfen werden. Siehe Kern: Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens, Berlin 1907, II. Aufl.

sich als Mensch abhängig fühlt, die er nicht mit seinem Bewußtsein erreicht. Jenseits der Grenze seiner bewußten Erfahrungen denkt er die erste und letzte Einheit alles Seienden, den Sinn des Daseins, die absolute Einheit. Er nennt Welt oder Natur, was seinen Empfindungen entspricht. Vermöge der Raum- und Zeitanschauung seines Denkens erweitert und substantialisiert er die Mannigfaltigkeit der Reize von außen, die seinem Bewußtsein als Empfindungen gegeben werden, zu einer konkreten Welteinheit, der er als Analogon der wechselnden Empfindungen das Prädikat der Vergänglichkeit beilegt, während die auf reiner Gedankenkonstruktion beruhende All-Einheit oder Gott-Einheit das Prädikat der Ewigkeit erhält. Er nennt Seele einen gedachten Punkt, der seine sukzessiven Empfindungen in raumloser und zeitloser (also ewiger) Einheit trägt und zusammenhält.

Von diesen drei Einheiten geht die eigentlich historische Periode der menschlichen Geistesentwicklung aus. Die Tendenz, von der sie Richtung und Inhalt erhält, ist das Bestreben, diese drei Einheiten restlos als All-Einheit ineinander aufgehen zu sehen, sie als Eins zu erkennen.

Bezeichnenderweise wendet sich das menschliche Denken zuerst der All-Einheit zu und sucht in dieser die Erklärung für die Welteinheit und Menschheit. Damit nimmt es gleich die Grenze der bewußten Erkenntnis in Angriff und überwindet sie durch den Begriff eines Übermenschlichen, Göttlichen. — Seinem Einheitsstreben folgend, schmilzt es die Vielheit der Götter mehr und mehr zusammen, bis sich schließlich aus dem Begriff eines obersten Gottes die Idee Eines Gottes klar heraushebt. Dieser Eine Gott trägt allerdings die Züge des Menschen und der menschlichen Erfahrung. Er ist aber auch zugleich ein Spiegel der Einheit der Denkmacht: Er ist über allen Raum und alle Zeit erhaben, ewig und unendlich, er ist causa sui (omnipotente Persönlichkeit), er ist der Schöpfer von allem Räumlichen, Zeitlichen, kausal Bedingten.

Mit der Erkenntnis der All-Einheit als Gott ist der erste hohe Gipfel in der Geistesgeschichte des Menschen erklommen; die erste Epoche der Entwicklung vollendet: die der Mythologie. Mit dem theistischen Monismus, oder wie es gewöhnlich heißt, dem Monotheismus hat sie ihr Ziel erreicht. Im Bilde Einer omnipotenten Persönlichkeit als dem Schöpfer, Erhalter und erklärenden Einheitspunkt findet das unendliche, nach

Einheit zielende Geistesstreben im Menschen zum erstenmal seine volle Selbstbejahung. Wie viel stärker diese geistige Selbstbefriedigung durch eine sogenannte „begriffliche" Einheit ist und wie viel wertvoller und lebendiger und wahrer sie dem Menschen instinktiv erscheint als sein bloßes Ich-Bewußtsein, das sehen wir deutlich in Zeiten, in denen die neue Einheitsidee des Gottes noch gegen die Vielheit der Götter kämpft. Z. B. zur Zeit der Christenverfolgungen. Welch innere Bewegung! Welcher Aufruhr! Mensch gegen Mensch, Vater gegen Sohn, so ringen die alten Götter mit dem Einen. Der Selbsterhaltungstrieb scheint wesenlos geworden. Der Christ stirbt freiwillig, damit die Idee lebt. Er stirbt im Bewußtsein, daß er Unsterbliches leistet, sich selbst die Unsterblichkeit erwirbt. Er stirbt „zum ewigen Leben in Gott"; d. h. er opfert sein Ich-Bewußtsein, seine Persönlichkeit für die Einheit der Idee: Er bejaht mit seinem Geist — den Geist.

Lange bevor der Monotheismus die Periode der Mythologie abschließt, wird schon im Denken des Einzelmenschen die neue Epoche des Geistes geboren: die Epoche der Philosophie und der Wissenschaft. Neben das Gottesproblem tritt das Weltproblem.

Die im Begriff der Gottheit geschaffene Einheit war zu eng, um die erweiterte Welterfahrung und Weltempfindung in sich aufzunehmen. Denn die Gotteinheit verdankt ihre Existenz ausschließlich der personifizierenden Kausalitätsfunktion des Denkens: Sie steht für unbedingte Ursache. Die Welteinheit aber war das Gebilde von Raum-, Zeit- und kombinierender Kausalitätsfunktion: sie war inhaltlich reicher als die Gotteinheit und konnte deshalb nur durch einen Akt der Willkür aus dieser hergeleitet werden. Dieser Akt der Willkür, genannt Schöpfung, anstatt zu binden, trennte nur noch mehr, da er nicht nur die Zweiheit bestehen ließ, sondern auch noch dem Grade und Werte nach Gott und Welt voneinander trennte, Gott nicht neben die Welt, sondern hoch über und weit ab von der Welt stellte. Der Einheitsdrang des menschlichen Denkens geht deshalb in unbewußter Logik daran, in der reicheren Einheit, der Welteinheit, die ärmeren Einheiten (Gott und Seele) zu beschließen. Er versucht den Einheits- und Mittelpunkt im Weltganzen zu entdecken. Damit sind Philosophie und Naturwissenschaft (beide waren ursprünglich eins und müssen im letzten Grunde immer eins bleiben) geboren.

Um in der Welteinheit die All-Einheit zu entdecken, ordnet der Mensch bewußtermaßen seine Sinneseindrücke seiner Denkkraft unter. Er lernt schärfer sehen, d. h. er lernt denkend sehen: Er beobachtet, er forscht. Er wählt unter den Sinneseindrücken aus, was seinem Einheitsdrang entgegenkommt, und er abstrahiert und substantialisiert sich aus all diesen Ein Gemeinsames. Er nennt es Stoff.

Alles ist ein Stoff. Dies ist der erste Einheitssatz aus dem jugendlichen Geiste der philosophierenden Naturwissenschaft geboren. — Die Mythologie endet mit dem theistischen Monismus; die Philosophie beginnt mit dem materialistischen Monismus.

Alles ist Wasser, sagt Thales, indem er eine Eigenschaft des Stoffes, die ihm die wichtigste scheint, als das Grundelement annimmt. Am Anfang war das Unbegrenzte, sagt Anaximander, indem er — der Einheit wegen — einen Stoff ohne alle Eigenschaften sich zu denken müht. Alles ist aus Luft, sagt Anaximenes, und findet so einen Stoff, der sowohl die Eigenschaften des Körpers als des Geistes zu haben scheint, der ihm eine belebte Materie, wie sie Haeckel erträumt, zu sein scheint.

Damit ist die materialistisch-monistische Weisheit zu Ende. Was sie sonst noch im Laufe der Jahrhunderte zu sagen hat, ist im Grunde nichts Neues. Es sei denn, daß man die gedankliche Zerlegung des Stoffes in unendlich kleinste Teile als etwas Neues bezeichnet. — Der monistische Materialismus scheitert. Der Stoff erklärt immer nur den Stoff — also nichts. Der Weltgedanke, von dem ausgegangen war, wird zum Welträtsel. Es ist nicht nur nichts erklärt worden, sondern das Streben des Denkens, das den stofflichen Erklärungsversuch machte, ist damit durch sich selbst verneint worden.

So sehen wir denn auch gleich in den Pythagoräern das Bestreben, von einer anderen Seite als der stofflichen zum Einheits- und Erklärungspunkt des All zu gelangen. Gerade das, was die monistisch-materialistische Weltanschauung unerklärt lassen mußte, erklären sie für „das Wesen der Dinge": Das Wesen der Welt ist der innere Rhythmus, die Harmonie, in der alles schwingt: die Zahl. Sie tun den Schritt vom Materialismus zum Mystizismus, der unvermeidlich ist. Im Zentrum lebt die „Eins", das ist das Urfeuer, das dem unbegrenzten Stoffe Form und Leben gab. Der Stoff selbst bleibt unerklärt. Die Pythagoräer sind die ersten Dualisten. Das ist keine

Schwäche, sondern ein Fortschritt. Jeder materialistische Monismus muß die Weiterdenkenden in Dualismus führen. Der Weg von einer niederen Einheit zu einer höheren geht über den Dualismus. Je schroffer der Dualismus, desto energischer macht sich das Einheitsbestreben wieder bemerkbar.

So folgen auf die Pythagoräer die Eleaten: die ersten intellektualistischen Monisten. Ihr Einheitsstreben, ihr Durst nach Erkenntnis ist stärker als alle Freude am Persönlichen und schönen Einzelsein. Sie verachten das Zeugnis der Sinne, weil es dem Einheitsstreben ihres Geistes zu widersprechen scheint. Sie disputieren das Werden, die Bewegung, die Veränderung fort, um ihrem Einheitsdrange zu genügen. Sie finden den Einheitspunkt im Begriff des „Seins". Schon so früh hat sich das Einzeldenken zum reinen Begriff erhoben. Schon so früh wird der erste Versuch gemacht, das unendlich vielgestaltige wechselvolle All als ewige, einheitliche Idee menschlich zu begreifen. Schon 500 Jahre bevor der griechische Olymp mit seiner konkreten Götterwelt dem ideellen Eingott wich, erklärt Xenophon: Der Begriff der Vielheit widerspricht dem Gottesbegriff, und behauptet Parmenides: Nicht nur Eine Gottheit, sondern überhaupt nur Ein Seiendes kann vorhanden sein, nämlich nur das, was die Vernunft als das Eine erkennt.

Damit war erreicht, was auf dem Wege der Abstraktion zu erreichen war: Die Einheit des Stoffes war von den Joniern, die Einheit der Bewegung war von den Pythagoräern, die Einheit des Begriffes von den Eleaten zum Träger der Welteinheit gemacht. Jetzt erfolgt die Synthese durch Heraklit, der alle drei Einheiten zu einem System verschmilzt: Die Veränderung ist ein Spiel des Einen. Das Eine ist das Feuer. Alles Werden und Vergehen ist ein Krieg der Einzeldinge miteinander. Das Resultat und der Sinn des Krieges ist die Harmonie in Einem: der Einklang des Vielen.

In dieser ersten Epoche der Philosophie haben wir ein Bild des Rhythmus, in dem die Philosophie sich in unermüdlicher Anstrengung ihre Erkenntnisse und Geschichte schafft: Vom materialistischen Monismus zum mystischen Dualismus und vom dualistischen Mystizismus zum strengen, selbstbeherrschten, klaren monistischen Intellektualismus; und dann zum Schluß als Zwischenglied zwischen einer alten und neuen Epoche eine große Synthese, bei der die Vielheit nicht länger aus

der Einheit hinausgedacht wird, sondern in die Einheit hineingegliedert wird. — Es ist geradezu verblüffend, diese Bewegung durch die Jahrtausende hindurch beobachten zu können. Nur macht sich in den folgenden Epochen neben dem dualistischen Mystizismus immer der ihm im Grunde so nahe verwandte Skeptizismus bemerkbar. Und jede neue Epoche nimmt — auf den Schultern der alten stehend — von einem höheren Standpunkt aus das Weltproblem in Angriff oder, was dasselbe sagen will, beginnt mit einer tiefer greifenden, weiter reichenden Einheits-Hypothese: Die Atomisten, die an Stelle des rohen Urstoffes die Atome postulieren; Anaxagoras, der als Vertreter des mystischen Dualismus den Nous, den Weltgeist, als Ursache der Bewegung im Stoffe annimmt, der Intellektualismus eines Sokrates und die Synthesen des Plato und des Aristoteles — wie viel höher betrachten sie, wie viel weiter fassen sie und wie viel tiefer begreifen sie das Problem ihrer Philosophie, das Problem der Welteinheit.

Eine dritte große Epoche scheint für die griechische Philosophie mit der materialistisch-monistischen Stoa anzubrechen. Aber da wird der Geist der Philosophie, der um Jahrhunderte reifer ist als der des Volkes, von der anstürmenden Gewalt des Massengeistes ergriffen. Während die Philosophie schon das Problem der Welt an Stelle des Gottesproblems gesetzt hat und in weiterer Entwicklung schon strebt, die Einheit des Gottes mit der Welteinheit (und umgekehrt!) zu verschmelzen, ist der Massengeist erst zum Begriff der Gotteseinheit hindurchgedrungen.

Die christliche Religion hat ihren Siegeszug angetreten; sie unterwirft sich alles, was denkend nach einer erlösenden Einheitsidee strebt. So gewaltig und umwälzend wirkt dieser theistische Monismus, daß die früh entfaltete Blüte hellenischer Geistigkeit durch die aufgewühlten Massen verschüttet wird. Was aus ihrer Wurzel weiter keimt, stellt sich als Neuplatonismus in den Dienst der neuen Religion und wird schließlich leere Dekoration für die Lehren der Theologie und Scholastik.

Im Papsttum triumphiert der Massengeist und der Geist der Theologie über den Einzelgeist. Das Bild Gottes soll der Anschauung bieten, was der Verstand rastlos hinter allen Erscheinungen sucht. Jeder Gedanke, der an dieser höchsten Bildlichkeit etwas zu ändern imstande ist, wird rücksichtslos bekämpft. Die Folge davon ist, daß für Jahrhunderte die Theologie an die

Stelle der Philosophie tritt; daß an Stelle des Strebens nach Einheit, nach Wahrheit, die Übung in der Unterwerfung unter eine bildliche, symbolische Einheit tritt. — Erst als die Theologie in sich uneins wird, über sich selbst hinaus zu streben beginnt, als sich aus ihrer innersten Mitte heraus das Erkenntnisstreben mystisch spekulierend und unruhig suchend geltend macht, als das Gottesbild sich ihr selbst allmählich wieder zum Gottesbegriff erweitert, wird abermals der Versuch gemacht, nicht vom Bilde Gottes aus, sondern vom Problem der Welt, vom Problem einer realen Einheit aus, zu einer gedanklichen All-Einheit zu gelangen.

Damit beginnt die neue Philosophie. Nicht als käme der menschliche Geist aus der Gebundenheit, sondern als sei er jahrhundertelang an der Arbeit gewesen, so erscheint er voller, reicher, tiefer auf dem Boden der in kirchlichen Zwistigkeiten zerrissenen Länder. Und jetzt, nachdem der theistische Monismus das Geistesleben Europas vereinheitlicht hat, wird nicht nur in einem Volke und nicht nur in streng chronologischem Aufbau die Philosophie entwickelt, sondern in allen Völkern Europas wird der Einzelgeist lebendig und beginnt sich der Führung der Massen zu bemächtigen, und lange bevor die eine Gedankenrichtung sich erschöpft hat, beginnt die andere und verbindet sich mit der vorhergehenden zum Akkord oder Diskord.

Mit Bacon beginnt der alte Rhythmus aufs neue. Dieser neue materialistische Monismus, der von Hobbes auf seinen klarsten Ausdruck gebracht wird, nimmt gleich eine bewegte Materie, ja, eine gesetzmäßig bewegte Materie zum Ausgangspunkt. Dadurch war das Problem der Bewegung, das die Alten immer wieder zum Gottesbegriff trieb, vermieden, aber nicht gelöst. Das neue Einheitsbild der Welt bleibt nicht tot und starr wie das der alten Monisten, sondern es ist ein gesetzmäßig in sich bewegtes Ganzes: eine Maschine, und der Mensch ist eine Maschine in der Maschine — und Gott? Es gibt keine Gotteinheit! Oder mag es eine geben — was hat sie mit dieser Welt der menschlichen Erkenntnis zu tun? — Aber in dieser Maschine ist wiederum nicht Platz für das Denken, das sie begrifflich geschaffen.

Deshalb läßt Descartes Bacons Spekulation unberücksichtigt und versucht von dem „Ich denke", als der obersten Gewißheit aus, sein Erkenntnisstreben zu befriedigen, die Ein-

heit, den Mittelpunkt zu finden. Aber aus der obersten Gewißheit: „Ich denke" wird ihm die Erklärung unmöglich; die denkende Seele und der nichtdenkende Körper fallen haltlos auseinander. So landet Descartes in einem schroffen Dualismus zwischen Körper und Geist. Und er nimmt schließlich an, daß es der Wille Gottes sei, der beides: Körper wie Geist geschaffen und verbunden habe. Damit mündet der spekulative Dualismus wie gewöhnlich in die Theologie. Mystizismus (Okkasionalisten und Jansenianer) und Skeptizismus (Bayle) folgen ihm auf dem Fuße.

Des Denken des Spinoza war es, das den höheren Einheitsbegriff, nach dem die Philosophie sucht, findet. Ihm gelingt es, Gott und Welt und Mensch zur Einheit so zu verschmelzen, daß jeder Begriff die andern beiden einschließt und erklärt. In Spinoza hat die Philosophie ihren ersten hohen Gipfel erklommen, ihr erstes Ziel erreicht. Sie hat, ausgehend vom Problem der Welt, die drei Einheiten: Gott, Welt und Mensch als eine Alleinheit begriffen. Das neue Wort für den neuen Einheitsbegriff heißt: Pantheismus.

Wie der Begriff Gott, so ist auch der Begriff Pantheismus nicht nur ein Bild menschlicher Erfahrung, sondern auch zugleich ein Spiegel der Denkmacht. Der theistische Gott ist der Urgrund aller Dinge, über Raum und Zeit erhaben. Der pantheistische Gott ist causa sui, ist aller Raum und daher in allem Räumlichen und Zeitlichen enthalten.

Doch auch dieser Pantheismus schafft keine eigentliche Erklärung der Allheit als Einheit, sondern nur ein Wort, das den Dualismus von Stoff und Geist verleugnet. In Wirklichkeit bleiben aber beide unbegriffen darin nebeneinander. Nicht vermöge einer in ihnen erkannten inneren Beziehung, sondern vermöge eines äußerlichen, einfachen Rechenexempels gelingt es Spinoza, sie zu verbinden. Er bringt sie auf einen gemeinsamen Nenner (göttliche Attribute) und zählt sie zusammen. Die Summe heißt Gottwelt oder schlechtweg Gott. In dieser Summe sind beide Faktoren ungekürzt und unverändert enthalten. Auch ihre Beziehungen zueinander sind nicht vermöge einer neuen Erkenntnis erklärt, sondern nur vermöge eines neuen Wortes „Parallelismus" konstatiert. Auch heute noch entspricht diesem Worte kein allgemeingültiger, klarer, eindeutiger Begriff, es ist auch heute noch nur die Überschrift zu Erklärungsversuchen. — Kurz, im Worte Pantheismus verspricht sich das mensch-

liche Denken wohl eine höchste Einheit, in der Stoff und Geist als Eins zu begreifen sind, beginnt es wohl zu ahnen, daß diese beiden begreifbar sind; aber es begreift ihre Identität nicht.

Da nun das menschliche Denken vermöge seiner menschlichen Erfahrung nicht über diesen immer noch dualistischen Pantheismus hinauskommen kann und doch seiner immanenten Natur nach darüber hinaus muß, so beginnt es, an sich selbst irre zu werden. Es beginnt an seiner Natur zu zweifeln. Es wird sich selbst zum Problem. Es sucht nach Selbsterkenntnis.

Damit beginnt eine neue Epoche in der Philosophie, die Epoche, in welcher wir leben. Der dritte Einheitsbegriff, die menschliche Seele steht im Mittelpunkt der Betrachtung, wird der neue Ausgangspunkt für das alte Streben nach Alleinheit.[1]

Gibt es eine Einheit, und ist alles Alles Einheit, so muß dieses Eine, das „die Welt im Innersten zusammenhält", auch in uns gefunden werden können, ja hier am unmittelbarsten gefunden werden können. Gibt es aber keine All-Einheit, was bedeutet dann dieses Etwas, das uns so rastlos nach einem Mittelpunkt für uns und das All suchen läßt? Wer und was treibt uns? Sind es grausame höhere Gewalten, die uns zu diesem ewigen geistigen Wandern ohne Ziel und Zweck verdammt haben? Ist eine höchste Gewalt in uns lebendig, die wir im Streben nach Einheit nur empfinden, die Ziel und Zweck in sich trägt und so in uns Ziel und Zweck hineinlegt? Was heißt Wahrheit? Was heißt Erkenntnis? Was ist Wirklichkeit? Erkennen wir Wahrheit und Wirklichkeit oder sehen wir nur Schein und Schatten? Sind wird Wirklichkeit oder sind wir — ? — „Wir träumen von Reisen durch das Weltall? — Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft"; so spricht Novalis aus, was seine Zeit im Innersten bewegt und charakterisiert.

Durch diese neuen Probleme wird die Philosophie Erkenntnistheorie. Die erste Lösung finden sie im transzendentalen Idealismus.

Anfang und Grundlage dieser Bewegung heißt Kants Kritik der reinen Vernunft. Sie verkündet und entwickelt die

[1] Die Monadenlehre Leibniz' ist die Synthese der alten Philosophie und zugleich das Zwischenglied zwischen der vergangenen Epoche und der neu anbrechenden.

erste und folgenschwerste Entdeckung der neuen Philosophie: ein a priori in aller menschlichen Erfahrung: In aller menschlichen Erfahrung weist Kant ein Element nach, welches über die positive Erfahrung hinausragt und diese bedingt. In uns ist eine Macht tätig, die aus einer Menge zusammenhangsloser Empfindungen in den menschlichen Sinnesorganen eine Außenwelt konstruiert. Gegenstände, Natur, Welt, unser eigener Körper werden uns nicht vermöge der Sinnesorgane unmittelbar gegeben und offenbar, sondern nur dadurch, daß eine geistige Macht in uns lebt, die alle einzelnen bestimmten Empfindungen nach eigenen immanenten geistigen Gesetzen anordnet: sie anordnet als Teile in einem unendlich gedachten Raum, als Teil in einer unendlichen Zeit, als Teilvorgang in einer unendlichen Vorgangsreihe (Kausalität). Damit ist der alte Dualismus von Denken und Ausdehnung überwunden oder beiseite gelegt. Ein neuer tritt an seine Stelle: Empfinden und Denken.

Die geistige, konstruierende Denkmacht ist das „a priori". Sie ist also nicht menschlich bedingt und nicht erst durch die Erfahrung geschaffen (wie englische Empiristen meinten), sondern umgekehrt: Dieser Macht verdanken wir es, daß wir menschliche Erkenntnis und Erfahrung haben. Sie ist die Vorbedingung aller Erkenntnis.

Machen wir Ernst mit dieser Entdeckung Kants, so besteht das, was wir Erfahrung nennen, aus „von außen bedingten" Empfindungen und aus einer transzendentalen, überpersönlichen Macht (a priori), die frei (nach eigenem Gesetz) diese Empfindungen konstruiert und ordnet. Und das Problem erhebt sich I. Wie kann aus Empfindungen, die auf einem Äußeren beruhen, und aus einer überpersönlichen, allgemeingültigen Macht a priori ein persönliches Bewußtsein, ein Ich, eine Individualität werden? II. Wie haben wir uns die Beziehungen zwischen den Empfindungen und jener Macht a priori zu denken? Sollen die Empfindungen von jener Macht a priori durchaus verschieden sein, also auch in der Erkenntnistheorie der Dualismus der Tatsächlichkeiten über das Einheitsbedürfnis und Einheitsstreben des Geistes siegen? Oder ist es möglich, die Empfindungen des Menschen aus der transzendentalen Natur jener Macht a priori zu verstehen?

Kant hat sich das Problem nicht so gestellt. Er tut, was die meisten Philosophen tun: er nimmt das Problematische, das

sich aus ihren Lehren erhebt, als gegebenes Faktum oder Wort in sein System auf.

Das Problem der Individualität, sowie das des Verhältnisses zwischen Empfindung und a priori umgeht Kant, indem er die Tatsache eines sog. „transzendentalen Ichs" verkündet. Er verkündet ein transzendentales, inhaltsleeres, rein-formales „Ich denke" als unentbehrlichen Hintergrund und damit obersten Gesichtspunkt alles Denkens. Dieses transzendentale Ich steht vereinheitlichend über den Empfindungen und dem a priori der einzelnen Denkfunktionen.

Mir scheint, daß Kant mit der Annahme dieses transzendentalen Ichs in Widerspruch tritt gegen die Resultate seiner eigenen kritischen Analyse. Die kritische Untersuchung hat die Denkfunktion a priori als Grundlage und Vorbedingung aller menschlichen, persönlichen Erfahrung ergeben; sie hat ferner diese Macht als die Vorbedingung und Grundlage für und als das schaffende Prinzip in aller allgemeingültigen menschlichen Wissenschaft erwiesen. Jetzt auf einmal faßt Kant diese transzendentale Denkmacht als ein an ein Ich gebundenes menschliches Vermögen. Oder, was ist dieses Ich, welches Kant als „inhaltsleer" und „rein-formal" gefaßt haben will? Ist es ein menschliches Ich ohne allen Inhalt, so ist es ein Nichts, leere Abstraktion. Soll es ein transzendentales Ich sein, so ist es ein Postulat, für das in seiner Kritik kein Beweis erbracht ist. Und wenn es ein transzendentales Ich wäre, soll es dann dem a priori der Denkfunktionen nebengeordnet werden? Dann entstehen zwei apriorische Elemente, von denen das eine unbewiesen ist. Soll es ein und dasselbe sein, wie das Denken? Dem widerspricht Kants Analyse der Denkfunktion, in der kein Ich gefunden ist. Es bleibt also nur die Annahme, daß dieses Ich etwas ist, das höher steht als die Denkkraft a priori, etwas, an das das Denken durchaus gebunden ist: Also etwas, das wir nicht vermöge unseres Denkens erkennen können, sondern nur infolge eines guten Willens („intuitiv" heißt das Wort dafür) annehmen wollen. Damit wird aber ein unbewiesenes Etwas zum Einheits- und Ausgangspunkt von philosophischen Systemen, die alles beweisen wollen und sollen. So ist es in der Tat in dem auf Kant folgenden Jahrhundert geschehen. Den Anfang machte Fichte. Fichtes absolutes Ich, was ist es anderes als dieses über dem Denken stehen sollende, unbeweisbare Ich der transzendentalen Apperzeption? In diesem Ich, in diesem transzendentalen Idea-

lismus Fichtes findet die Welt ihren wundervollen Einheits- und Erklärungspunkt. Die Omnipotenz dieses Ich zugegeben, so ist die Fichtesche Philosophie die vollendete Erklärung der All-Einheit. Aber es ist fast unmöglich, dieses Ich von vornherein zuzugeben. Das fordert eine überaus schwierige, weil gedanklich unmögliche Gedankenaktion.

Die neue Philosophie, die vom Menschen ausgeht, findet im Fichteschen Idealismus, in Fichtes absolutem Ich einen frühen Höhepunkt. Hieß es im Theismus: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde; zum Bilde Gottes schuf er ihn, so heißt es jetzt: das Ich schafft alles sich zum Spiegel, zum Bilde eines Ich wird alles geschaffen. Dieser Idealismus ist keine in Jahrhunderten langsam gereifte Gedankenfrucht, sondern eine auf dem dunkeln, schweren, fruchtbaren aber noch undurchackerten Boden des Kantschen Kritizismus wundervoll und schnell erblühte Lotosblume, die ihren leuchtenden Kelch, ihre duftigen Blätter abwerfen muß, sobald die Frucht in ihr schwillt und reif wird.

Indessen dieses Urteil mag nach dem Wenigen, was hier gesagt werden kann, mit Recht vorschnell und anmaßend erscheinen. Soviel steht fest, daß Fichte als unbedingter Anhänger der Kantschen Philosophie die Konsequenzen des transzendentalen Ichs deutlicher gezogen hat, als Kant selbst, indem er das Ich, welches Kant postulierte, für transzendentaler — also noch mehr a priori — erklärte als das Denken, indem er dem Ich das Denken oder die Welt als dessen Geschöpf oder Nicht-Ich unterordnete.

Gedanklich noch schwieriger als das Fichtesche System, bei dem nur der Ausgangpunkt das Denken mit sich selbst in Konflikt bringt, wird durch dieses transzendentale Ich der Kantsche Kritizismus selbst.[1] — Dadurch, daß Kant das Denken (a priori!) an ein Ich band, muß er zunächst den apriorischen Charakter dieser reinen Vernunft wieder beschränken. Diese als eine Funktion a priori, alle Empfindungen zusammenschließende und alle Erfahrung bedingende Geistigkeit wird in Kants Beschreibung zu einem an sich leeren, rein-formalen, menschlich be-

[1] Selbstverständlich kann es von vornherein nichts Leichtes sein, ein Kantsches Denken in sich aufzunehmen. Aber was beim Studium Kants die Mühe und Anstrengung verursacht, ist nicht nur der Zwang, sich gedanklich ausdehnen zu müssen, sondern auch der Zwang sich gedanklich verneinen zu müssen.

schränkten Denkvermögen. Er betont nicht die Tatsache, daß dieses geistige a priori den Menschen zwingt, alle seine subjektiven Empfindungen unter dem Ewigkeits- und Unendlichkeitspunkt zusammenzuschließen, daß es ihn zwingt, mit jeder Erfahrung, jeder Gedankenwendung auf eine absolute Einheit zu zielen, sondern die Tatsache, daß es „Formen" schafft, „leere" Formen — sagt er — für einen „gegebenen" Inhalt. Und er geht weiter und behauptet, daß, eben weil nur subjektive Empfindungen in diese „leeren Formen" gegossen werden, die ganze Erkenntnistätigkeit des Menschen nichts weiter ist als eine Verbindung von subjektivem Empfinden und Formalismus; daß also alle Erkenntnis nur subjektive, menschliche Gültigkeit hat, und daß nichts den Menschen berechtigt, von diesen seinen leeren Formen anzunehmen, daß sie das, was über die Empfindung hinausgeht oder das, was die Empfindung verursacht, erkennen lassen; in andern Worten: Diese Formen können dem Menschen keine objektiven Wahrheiten erschließen. Sie vermögen — sagt Kant — aus subjektiven Empfindungen eine subjektive Erscheinungswelt zu konstruieren, sie reichen aber nicht aus, um uns eine Welt zu zeigen, so wie sie ist. Kurz, für den Menschen gibt es keine Erkenntnis der Wahrheit. Die Welt der Dinge-an-sich oder die Wirklichkeit ist dem Denken des Menschen auf ewig verschlossen. — Nur in der Stimme des Gewissens, in dem kategorischen Imperativ, den wir intuitiv (!) in uns vernehmen, offenbart sich dem Menschen unmittelbar, was den Sinn und die Wirklichkeit der Welt ausmacht. —

Wären diese geistigen Funktionen a priori nur leerer Formalismus, durchaus an menschliche Empfindungen gebunden, so hätte Kant recht, so hätte alles Erkennen immer nur menschlichen Gültigkeitswert, und jede Erkenntnis der Wahrheit über die subjektiven Empfindungen hinaus wäre ein Unding. Dann aber hätte Kant diese Funktion niemals als a priori bezeichnen dürfen. Ist sie a priori, so berechtigt nichts, sie als an eine Subjektivität gebunden zu betrachten, sie so anzusehen, als sei sie in der menschlichen Erfahrung erschöpft und beschlossen, und jenseits des menschlichen Empfindungsgehaltes leer, nichtig und wertlos. — Wenn wir diese Macht a priori, welche aus flüchtigen, subjektiven Empfindungen in uns die Erkenntnis einer Außenwelt und Innenwelt und eines Kosmos schafft, die Empfindungen zu zuverlässigen Erfahrungen kon-

solidiert und sie in der Gattungserfahrung verewigt, als einen leeren Formalismus fassen, was tun wir anders, als wenn wir z. B. die Elektrizität mit einem Telephon identifizieren? Daß Kant diese geistige Macht in der persönlichen Erfahrung des Menschen als das Formgebende entdeckte, berechtigte ihn nicht, diese Macht als etwas an sich „Leeres" und stets an den Menschen Gebundenes zu betrachten; ebenso wie uns nichts berechtigt, die Elektrizität, die wir in einem Froschschenkel entdecken, ein für allemal an Froschschenkel gebunden zu betrachten. — Die Tatsache aber, daß das Denken sich über alles rein Formale und rein Subjektive erhebt, indem es sich selbst auf seine innerste Wesenheit hin im Denken des Menschen untersucht und betrachtet und prüft, diese Tatsache der Selbsterkenntnis des Denkens durch sich selbst, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft am klarsten zutage tritt, beweist gerade das Gegenteil von dem, was die Kritik der reinen Vernunft als letztes Resultat verkündet. Diese Tatsache beweist nämlich, daß die Denkmacht, das geistige a priori nicht an die subjektiven Empfindungen der menschlichen Erfahrungen gebunden ist, sondern daß sie sich selbst willkürlich als Objekt oder als Subjekt setzen kann; daß sie also weder rein subjektiv noch rein objektiv ist; sondern unter Umständen beides zugleich; — daß wir also bei der Betrachtung des a priori mit unserm Schema von subjektiv und objektiv überhaupt nicht auskommen, da wir in diesem a priori augenscheinlich eine Macht sehen müssen — und zwar die einzige Macht —, die jenseits und oberhalb aller Subjektivität und Objektivität steht.

Daß Kant mit dem Aufzeigen der Anschauungsformen und Kategorien in der Tat nicht das ganze Wesen des a priori gezeigt hat, daß er das apriorische Denken überhaupt viel zu eng gefaßt hat, und daß er das Hauptmoment des a priori: die Vereinheitlichung alles Einzelnen sub specie æternitatis unberechtigterweise außer acht gelassen hat, wird schon in der Kritik der reinen Vernunft selbst deutlich. Jene ersten, weitesten und ursprünglichen Denkeinheiten, die Begriffe Gott, Welt, Seele kann Kant nicht widerspruchslos aus der reinen Vernunft erklären. — Sehr begreiflich! Gott, Welt, Seele sind Begriffe, die ein durchaus an Empfindungen gebundenes und in den Kategorien beschlossenes Denken nie hätte schaffen können. Deshalb muß Kant ein neues Vermögen, eine „Vernunft im engeren Sinne", die über den bloßen Verstand tritt, im Men-

schen annehmen. Auf der einen Seite verursacht diese höhere Fähigkeit zu Vernunftideen nun bei Kant eine vollständige Negation des Verstandes. Denn was bedeutet es anders als Negation, wenn Kant zeigt, wie beim Denken dieser „Ideen" der Verstand rettungslos in Paralogismen und Antinomien landet? Anderseits aber stehen dem Werte nach diese Ideen unter dem Verstande, denn es fehlt ihnen, — da sie einem „leeren Formalismus" ohne Empfindungsinhalt ihre Existenz verdanken — jede Beweiskraft. Dennoch aber sollen sie nach Kants Vorschrift von uns als Normen für das auf unwillkürlichen Empfindungen beruhende Erkennen und Erfahren der Menschen angenommen werden. Hier häufen sich die Widersprüche.

Denn wenn wir das theoretische Denken oder den „bloßen Verstand" unter die Ideen der Vernunft stellen, so tun wir nichts anderes, als daß wir den Vernunfteinheiten (oder Vernunfturteilen) jenseits der Erfahrung eine größere Bedeutung beimessen als denen, welche auf Erfahrung (d. h. auf dem Denken plus Empfindung) beruhen. Wir negieren nicht die Bedeutung und den Wert des Denkens, sondern den der Empfindung. Wir stellen das sogenannte „formale" Denken über die menschliche subjektive Empfindung. Anderseits aber treten diese Ideen bei Kant unter die Erfahrung, denn es fehlt ihnen die Beweiskraft des mit Empfindung verbundenen Denkens. Somit ist also nicht das formale Element, sondern die subjektive Empfindung in der Erfahrung das Beweiskräftige. Damit negieren wir die Bedeutung und den Wert des Denkens. Sollen wir diese zum Teil leeren, formalen, unbewiesenen Begriffe aber als Normen annehmen, nach denen wir Erkenntnis und Erfahrung suchen, so wird entweder unserm Willen ein Einfluß auf die Welt der Dinge-an-sich zugestanden, aus der uns unsere Empfindungen ja ohne unser Zutun gegeben werden, oder aber es wird indirekt dem Denken eine höhere Macht als bisher eingeräumt, da es dann die Fähigkeit hat, unter den „gegebenen" Empfindungen auszuwählen, was seinen eigenen Zwecken entspricht.

Kurz, Kant landet in Widersprüchen und Dualismus. Seine Gedankenentwicklung zeigt ihm überall ein Zweifaches, das sich nicht anders löst, als indem er das eine dem andern mit Schärfe zu unterwerfen versucht. Aber vergeblich; es bleibt ein Zwiespalt. Kant leugnet nicht die Einheit der Welt, nicht die

Einheit des Menschen, nicht die Einheit des Denkens, nicht die Einheit des Handelns, aber er postuliert — bzw. beweist — einen inneren Widerspruch in diesen. Ein höheres und ein niederes steckt darin; das höhere ist aber immer das, was sich nicht dem Denken, sondern der Intuition erschließt. So zerfällt die Welt in die höhere Welt der Dinge-an-sich und in die niedere Welt der Erscheinung. Das menschliche Geisteswesen in die höhere praktische Vernunft und die niedere theoretische Vernunft; die theoretische Vernunft wieder in die höhere Vernunft der Vernunftideen und die niedere des bloßen Verstandes; und in der praktischen Vernunft siegt das freie „Ich muß" über das niedere unfreie „Ich möchte", die moralische Selbstüberwindung über die niedere unmoralische Natürlichkeit. Trotzdem aber verzichtet Kant nicht auf die Annahme einer All-Einheit. Aber da er den anscheinenden Widerspruch von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von endlich und unendlich, von frei und bedingt, kurz, die Zweiheit von Ich und a priori ohne nähere Untersuchung ihres inneren Verhältnisses als „transzendentale Apperzeption" an die Spitze seines Systems gestellt hat, so kann er nur in gelegentlichen Bemerkungen von der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer höheren Einheit, in der sich alle Widersprüche lösen, sprechen.

Die Folge ist, daß in Zukunft die Philosophie, diese höhere Einheit, die in sich den Dualismus Kants überwinden soll, rastlos sucht. Aber sie sucht sie nicht in der reinen Vernunft mehr, sondern sie forscht intuitiv nach dem unerkennbaren Ding-an-sich. Dieses Ding-an-sich, das man auf den „imaginären Engelsflügeln" der Intuition entdeckt, sieht in jeder Philosophie anders aus und wird je nach dem Charakter des einzelnen Philosophen als „Ich", „Tat", „Kunsttrieb", „Geist", „Wille" bezeichnet.

Jener Punkt, wo Kant das Unerkennbare in den Menschen einströmen läßt, wird der Ausgangspunkt für den transzendentalen Idealismus der nachkantischen Zeit. Daher die Kühnheit der Spekulation und die Freude an künstlerischer Konstruktion, die Möglichkeit einer geschlossenen Systematisierung, mit der man im Jahre des Heils 1794 oder 1802 oder 1807 alle Rätsel der Zeit und Ewigkeit auf einmal zu lösen unternimmt: Von einem gegebenen archimedischen Punkt jenseits der Welt kann man die Welt aus ihren Angeln heben. — Daher aber auch der

große Rückschlag: Die stolze Abwendung der exakten Wissenschaften von der Philosophie; das Emporwuchern von Skeptizismus, Mystizismus, Materialismus unter dem Namen Philosophie, die schließliche Zersplitterung der ganzen Wissenschaft und die Identifizierung von Philosophie und Philosophiegeschichte. Man stand in einer Sackgasse, und es war nur konsequent, wenn Schopenhauer schließlich der Philosophie Selbstmord predigte. Eigentlich hätte die Philosophie schon mit Kant aufhören müssen. Denn was will eine Philosophie tun, wenn sie erkannt hat, daß ihr Denken rettungslos in Paralogismen und Antinomien landet und ihrer Spekulation jede Beweiskraft fehlt? Will sie ohne Gedanken weiter denken und ohne Hoffnung auf Einheit und wirkliche Erkenntnis weiter spekulieren?! Vieltausendmal besser keine Philosophie, als eine, bei der es nach Goethes Worten heißen muß:

„Ein Kerl, der spekuliert, ist wie ein Tier, im Kreis herumgeführt auf einer öden, dürren Heide!"

Aus all der Verwirrung der nachkantischen Philosophie ertönte plötzlich der Ruf: „Zurück zu Kant!" Mit Recht! Kant war die unbesiegte Festung im Rücken, die alles Vordringen unmöglich machte.

Zurück zu Kant! Das heißt: Kant noch einmal denken; kritisch durchdenken; Kants Erkenntnisse für die Erkenntnis nutzen und seine Irrtümer an ihren hundertjährigen Folgen erkennen und meiden.

Zurück zu Kant! Das heißt aber zunächst zurück zur Kritik der reinen Vernunft; denn hier liegt Kants größte Tat: die Entdeckung des a priori. Betrachten wir aber dieses a priori näher, so ist es nichts anderes, als was wir als das Einheitsstreben in der Geschichte des menschlichen Geistes erkannten, und als den treibenden Puls alles Fortschrittes empfanden. Denn alles, was Kant als das formale Wesen dieses a priori bezeichnet: Die Denkbegriffe oder Kategorien, die Anschauungsformen von Zeit und Raum, die Kausalität, wie die gesamte logische Funktion: Analyse und Synthese, Induktion und Deduktion, Vergleichen und Unterscheiden sind im letzten Grunde nur Worte für die Art und Weise, in der sich der Einheitstrieb im menschlichen Geiste betätigt, in der sich die unbewußte Annahme einer All-Einheit dem Bewußtsein allmählich erschließt. Es sind Formen, in denen eine allesumfassende und bedingende Geistesmacht sich im Menschen darstellt, und zwar sich auch in

dieser Gestalt als das Bleibende und allem zugrunde Liegende darstellt.[1] Auch als menschliches Denken trägt diese Macht a priori ihren transzendentalen übermenschlichen Charakter: in eine unendliche (d. h. nicht bedingte und nicht begrenzte) einheitliche Zeit, einen unendlichen, einheitlichen Raum, in ein unendliches, einheitliches Geschehen ordnet sie eine bunte, mannigfaltige und menschlich begrenzte Empfindungsreihe und ein begrenztes Bewußtsein als Ich, d. h. als Einheit in die All-Einheit ein.

Was nun die weitesten und letzten Einheitsbegriffe: Gott, Welt, Seele anlangt, so versagt nicht der Verstand als solcher vor ihnen, sondern Kants Definition. Hätte Kant das a priori nicht durch ein Ich begrenzt, hätte er vielmehr die Tatsache, daß es überhaupt keine menschliche Erkenntnis gibt, die nicht die subjektiven Empfindungen unter dem Ewigkeits- und Unendlichkeitsgesichtspunkt zusammenschließt und vereinheitlicht betont, so wären die Ideen: Gott, Welt, Seele nur die auffallendsten Beweise für diese einheitliche und unbedingte und ewige Natur der reinen Vernunft gewesen.[1] Und anstatt an unserem theoretischen Erkenntnisvermögen zu verzweifeln und eine intuitive Gewißheit beim kategorischen Imperativ vergebens zu suchen, hätte Kant nur die Konsequenzen seiner eigenen Entdeckung aus der transzendentalen Natur des Erkenntnisvermögens zu ziehen brauchen, um die unbegrenzten Möglichkeiten der Erkenntnis in diesem Erkenntnisvermögen selbst begründet zu finden. Er hätte hier auch die Basis für alle menschliche Ethik und Kunst finden können. Er hätte nicht immer neue „Vermögen" im menschlichen Geisteswesen konstatieren müssen und Nietzsches Vorwurf: „vermöge eines Vermögens" hätte die Jugend nicht in eine antiphilosophische Stimmung treiben können. Vor allem aber wäre der verhängnisvollste Dualismus, der von Verstand und Vernunft, mit seinen grausamen Konsequenzen für das philosophierende Individuum und für die Philosophie, uns erspart geblieben.

Denn daß jene Denkeinheiten: Gott, Welt, Seele durchaus nichts Paralogistisches enthalten, sondern richtige, wenn auch nicht volle Selbsterkenntnis des reinen Denkgeistes sind, derselben Macht, die Kant auf einer höheren Stufe der Abstraktion

[1] Ich habe im Archiv für systematische Philosophie XII, 4. 1906, S. 490—494 nachzuweisen versucht, wie sich die Paralogismen und Antinomien mit dem ganzen Schematismus der Kategorientafel auflösen.

als das geistige a priori im Menschen entdeckt und nachweist, wird schon klar, wenn wir diese Denkeinheiten — nach der Weise der Naturforscher, die in den primitivsten Lebewesen das eigentliche Wesen der komplizierten Organismen sich zu entdecken bemühen — in ihrer primitiven Bedeutung und geschichtlichen Wirkung betrachten. Da ist bemerkenswert, daß sich der Mensch von Anfang an zu diesen Einheiten in ein persönliches Abhängigkeitsverhältnis bringt, daß er sie als ewig und unendlich bezeichnet und von ihnen seinen Teil an der Ewigkeit (dem ewigen Leben) und der Freiheit (Seligkeit) erwartet. Man hat dies von philosophischer Seite so angesehen, als sei es ein kindisches Vergessen der Tatsache, daß diese Einheiten ja erst von ihm selbst geschaffen sind. Man muß aber hierin vielleicht eine andre Tatsache sehen, nämlich die, daß der Mensch jene Funktion, jene Denkmacht, die in ihm die Einheitsbegriffe schafft und sich in diesen Begriffen darstellt, instinktiv als die absolute, ewige, unendliche Macht in sich erkennt, der gegenüber das, was ihm in seinem Empfinden als Mensch und Ich gegeben ist, nur ein abhängiger Teil ist.

Mit dieser Annahme einer instinktiven Erkenntnis der überpersönlichen Bedeutung des von Kant nachgewiesenen a priori stimmt überein, daß sich der Mensch vermöge jener als absolut gedachten Einheitsbegriffe seine Teilnahme am Weltgeschehen, an der Naturschöpfung und Weltgestaltung zu sichern bestrebt ist: Der Wilde möchte das Weltgeschehen durch Bestechung der Götter (Opfer) zu seinem Vorteil lenken. Die Schüler des Sokrates in Griechenland und Rom versuchen durch Erkenntnis der Welt Einfluß auf das Gesamtgeschehen zu erlangen. Der moderne Mensch aber strebt mit vollem Bewußtsein, die ihm im Denken gegebene Herrschergewalt auszuüben, sich die Außenwelt vermöge jener Denkkraft zu unterwerfen; und hierbei tritt klar zutage, daß diese überpersönliche Denkmacht ihn wirklich und persönlich zur Teilnahme an der Weltschöpfung — an der Gestaltung seiner Erde, seines Ich-Bewußtseins der andern Menschen — beruft.

Keineswegs aber erwartet der Mensch ursprünglich die Norm für seine Handlungen, die Direktive für sein praktisches Leben von einem kategorischen Imperativ, den er gar nicht empfindet; er erwartet sie indessen auch nicht von seinen Empfindungen und Gefühlen. Sondern er erwartet eine sogenannte „höhere“

Norm und Bestimmung von den höchsten Einheitsbegriffen seines Denkens: von seinen Göttern die Gebote, von seiner Weltanschauung die Ethik: das heißt, er unterwirft seine Handlungen der gedanklichen Einheit, unterstellt sie der Kontrolle seines denkenden Einheitsstrebens.

Denken wir doch nicht gering von diesen ersten und fundamentalen Äußerungen des menschlichen Denkinstinkts. Unsere heutige Erfahrung, Logik und Ethik, — das Erbe und die Zukunft aller Gedankenarbeit — lag sicher schon als Keim und Ziel in jenen instinktiven Erkenntnissen.

Eine auffallende Tatsache aber ist es auch, daß der menschliche Geist seine Geschichte nicht mit der Einzelerfahrung beginnt und auch nicht mit der Menscheinheit oder Welteinheit, die ihm doch teilweise wenigstens als „Erfahrung" gegeben sind, sondern damit, daß er sogleich über die Grenze der Erfahrung hinaus das Problem der All-Einheit oder das Gottesproblem in Angriff nimmt. Nicht eine dem Ich-Bewußtsein als Erfahrung feststehende Tatsache, sondern eine dem Ich-Bewußtsein unfaßbare All-Einheit wird diesem von Anfang an zur Grundlage und letzten Erklärung für seine Erfahrung, zur höchsten Instanz für seine Handlung und zum Ausgangspunkt seiner Entwicklungsgeschichte.

Wenn es überhaupt erlaubt ist, aus primitiven Gedanken die komplizierteren zu verstehen, so liegt hierin der klarste Beweis, daß das menschliche Denken viel mehr ist als unendliches Denken und bewußte Logik, daß es ursprünglich überhaupt nicht bewußte Logik ist, sondern unbewußter Trieb — also eine überpersönliche, die Persönlichkeit bedingende Macht, die als „Denknotwendigkeit" empfunden und bezeichnet worden ist. Denknotwendigkeit ist nichts anderes als ein Wort dafür, daß unser Bewußtsein hinter unserem Denken zurückbleibt, von unserem Denkinstinkt bedingt wird. Wie die Naturgesetze, die dem Menschen als Triebe bewußt werden, den Menschen in den Dienst des Alls stellen, ihn in eine höhere Einheit und Gesamtheit eingliedern und ihn zwingen, letzten Grundes in dieser Gesamteinheit auf- und unterzugehen, so wird auch die überpersönliche reine Vernunft dem Menschen als Einheitstrieb, Denkinstinkt und Denknotwendigkeit bewußt. Und dieser geistige Trieb bedeutet für uns letzten Grundes das Gleiche, wie das, was wir als Naturtrieb in uns bezeichnen: Den Zwang, uns in eine höhere, weitere Einheit einzupassen. Un-

bewußtermaßen strebt alles menschliche Denken zu einer absoluten Einheit und will sich dort verlieren; bewußtermaßen aber strebt es danach, sich als vollwertigen Teil im Ganzen zu behaupten und das Ganze in sich zu begreifen. Hier liegt das Problem der Individualität. Bei dessen Lösung aber darf nicht vergessen werden, daß niemals bewußtes und unbewußtes Denken im Menschen getrennt voneinander erscheinen. In jeder einzelnen Erkenntnis steckt zugleich die unbewußte Beziehung auf ein Absolutes, Unendliches; und jede unbewußte Erkenntnis über die Erfahrung hinaus umschließt und gründet sich auf die gesamte bewußte Erfahrung. Eine ungezählte Menge von unbewußten Gedankenvorgängen geht dem bewußten Denken voraus, begleitet es und folgt ihm. Rein empirisches Denken ist eine Fiktion, wie der isolierte Mensch eine Fiktion ist. Aber das, was unbewußt über das Ich hinausdenkt, ist nichts anderes, als was im Ich denkt, wodurch das Ich gedacht wird. Es ist dieselbe transzendentale Weltmacht, die auch als menschliches Denken sich als einheitliche Macht und einheitschaffende Macht darstellt und das Ich des Menschen zwingt, sich bewußt und unbewußt einer im Bewußtsein noch nicht gekannten All-Einheit einzugliedern: unbewußtermaßen Monist zu sein, bewußtermaßen danach zu streben, es zu werden.

Ein innerer Widerspruch zwischen dem erfahrungsmäßig bewußten Denken oder dem Verstand und den über den positiven Bewußtseinsinhalt hinausgreifenden Vernunftideen Gott, Welt, Seele darf nicht angenommen werden. Diese Einheiten sind nichts Leeres, was, soweit ihm keine Erfahrung zugrunde liegt, nur formale Bedeutung hat, sondern Bezeichnungen für etwas durchaus Positives, das in aller Erfahrung (nur unter anderem Namen oder namenlos!) steckt. Diese Einheiten sind die Ausgangspunkte aller menschlichen Erfahrung und Wissenschaft und Philosophie und nicht, wie Kant annahm, unerreichte Höhepunkte und Ziele. Sie sind Urformen des menschlichen Erkennens, nicht formale Ideale desselben. Welche Macht will es denn wagen, dem Denken von vornherein ein bestimmtes Resultat als Ideal vorzuschreiben?! Sie bedeuten keine Normen und Aufgaben für das Denken, keine Ziele, die es zu erreichen gälte, sondern es sind Ziele, die erreicht sind, und die Aufgabe, die sich das Denken selbst kraft seiner transzendentalen (oder apriorischen) Natur augenscheinlich gestellt hat, ist ihre Überwindung, ihre Verschmelzung zur Einheit. Nicht um

diese drei zu erkennen und zu stützen, sondern in dem Bestreben, sie zur Einheit aufzulösen, kommt menschliche Philosophie und Wissenschaft zustande. — Dies lehrte ein einfacher Rückblick auf die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens. Er zeigte, wie die Menschheit sowohl im Gesamtdenken wie als philosophisch-wissenschaftliches Einzeldenken danach ringt, „ihr Zentrum zu finden", d. h. einen Punkt, von dem aus betrachtet sich die Dreiheit und damit die Allheit zur Einheit löst.

Die Tatsache, daß augenblicklich im Massengeist der materialistische Monismus Haeckels so gezündet hat, zeigt vielleicht, daß jetzt im Massengeist das Weltproblem an Stelle des Gottesproblems treten soll; daß also der Massengeist jetzt da steht, wo der philosophische Geist des Einzelnen begann.

Aber auch trotz der Einschränkung bleibt Kants überragende Größe unangetastet. Seine großartige Entdeckung des tatsächlichen Vorhandenseins des a priori im Menschen, was bisher von der Menschheit nur instinktiv als Denknotwendigkeit empfunden oder nur in der Phantasie geschaut und in den Religionen als Offenbarung verehrt worden war, bleibt die Tat des größten philosophischen Genius aller vergangenen Zeiten. Kants Kritik der reinen Vernunft ist der Fels, auf dem allein die Zukunft der Geistesgeschichte aufgebaut werden kann. Der Irrtum eines solchen Geistes schafft mehr geistiges Leben und Streben als die Quintessenz des Denkens gewöhnlicher Geister durch Jahrhunderte.

Die große Tatsache bleibt: Kant hat uns auf analytisch-kritischem Wege ein Element entdeckt, das über die enge Ichheit des Menschen hinaus ein unbedingtes aktives Prinzip darstellt: ein Bleibendes, sich immer Gleichbleibendes in der Erscheinungen Flucht, ein a priori, das sich im Menschen als einheitschaffendes Denken darstellt und den Menschen zwingt, seine Einheit in die All-Einheit einzugliedern. — Im menschlichen Denken haben wir eine Darstellung der Macht, die einheitlich schaffend über den Menschen hinausragt und deshalb ihn fortwährend über sich selbst hinaustreibt; und nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß diese Macht a priori in sich selbst widerspruchsvoll sei, oder den Menschen zum unvermeidlichen Widerspruch triebe. Sie treibt ihn allerdings, aber nur dazu: alles Zwiespältige, Widerspruchsvolle durch eine höhere Einheit in sich zu überwinden.

Wenn wir nun diesem unserem innersten und höchsten Triebe gemäß nach einem ersten und letzten Einheitspunkt und Einheitsgrund alles Seienden suchen, nach Einem Grundprinzip, das alles in sich begreift, — wo wollen wir es finden als eben in dieser Macht a priori, die auch als Teil in uns alles in sich zu begreifen strebt; wo können wir es finden, wenn nicht in diesem geistigen Moment a priori, das wir in der Kritik der reinen Vernunft als die Grundlage und Vorbedingung aller Erfahrung erkannt haben; das seiner Natur nach Subjektivität und Objektivität vereint, und das sich in allen Einheitsbegriffen, die es dem Menschen schafft, als All-Einheit spiegelt. Freilich, Kant hat mit der Entdeckung des a priori nur den Anfang zu einer ganz neuen Erkenntnisweise gemacht, erst die Basis für eine neue Philosophie geschaffen. Den Umfang, die Weite, Tiefe, Größe, Bedeutung dieses geistigen a priori zu ermessen, die Tragweite dieser Entdeckung für unsere zukünftige Erkenntnis auszunutzen, die Allheit in dieser Einheit immer mehr zu entdecken, das ist die Aufgabe des Denkens einer unermeßlichen Zukunft; — das eben ist menschliche Philosophie.

Wir stehen heute um 100 Jahre höher in der Erfahrung und in der Erforschung der Natur als zu Kants Zeiten; und in diesen 100 Jahren ist die Naturwissenschaft dahin gelangt, daß sie alle Stoffe, alle Veränderungen, alles anscheinend Zwiespältige als die Erscheinung Einer aktiven Einheit oder einheitlichen Aktivität begreift. Ist diese „Energie", zu der sich dem Naturforscher alles auflöst, aus der sich alles gestaltet, nicht die gleiche Aktivität, die sich auch in uns als apriorische Funktion zu erkennen gibt? Sind also Mensch und Natur, Körper und Seele, Weltleben und Empfindungsleben in einem höheren Sinne ein und dasselbe: Ein großes, einheitliches, geistiges Geschehen? Können wir auch Empfindungen und Gefühle als Teilvorgänge in dieser Einheitlichkeit erkennen? Ist „Leben" am Ende auch nur die Offenbarung, ein anderes Wort für dieses unendlich volle a priori? Diese Fragen sind in letzter Zeit von naturwissenschaftlicher Seite mit „Ja" beantwortet. Kern gelingt es unter Wahrung widerspruchsloser Einstimmigkeit zwischen moderner naturwissenschaftlich-materieller und philosophisch-immaterieller Betrachtungsweise, das, was der transzendentale Idealismus vermöge der intuitiven Betrachtungsweise nur postulieren konnte: Die Identität von Leib und Seele, von Natur und Geist, zu demonstrieren und dem a priori — „dem welt-

bildenden Denken" — als der höchsten Einheit die Empfindung, die Gefühle, den Willen als Teilvorgänge einzugliedern.

So ist heute nach vielen spekulativen Irrfahrten und mühsamem induktiven Vorwärtsdringen unser Selbstbewußtsein stark genug geworden, um der Übergewalt der Autorität Kants die Wage zu halten. Wir erleben jetzt die Zeit, in der es nicht mehr als unreife Vermessenheit gilt, an Kants Denkresultate mit kritischem Geiste heranzutreten. Anders war es vor 100 Jahren. Damals wurde neben Kant ein Jüngling reif, der, als geborener Denker und Philosoph, zugleich die Größe und den Widerspruch der Kantschen Philosophie am eigenen Leben fühlte; der dann von der unermeßlichen Gewalt des Fichteschen Idealismus ergriffen, sein Ich zum All zu erweitern strebte, und dann von der Unmöglichkeit dieses Beginnens ermattet, sich als ein im Geiste Gedemütigter in den Schoß der katholischen Kirche flüchtete. Dieser Jüngling war Friedrich Schlegel. Er lebte Philosophie! Und er war es, der zuerst mit kritischem Geiste an die Kantsche Philosophie herantrat und auch in dem neuen Idealismus das Unmögliche erkannte, ohne die Fähigkeit zu besitzen, das, was er darüber hinaus oder dazu zu bemerken hatte, so zu sagen, daß es vernommen werden mußte.

So schreibt er 1798: „Laß uns nicht länger vergleichen, sondern gleich von der höchsten unter den Kräften des Menschen reden, welche die Philosophie erzeugen und bilden und wieder von ihr gebildet werden. Das ist nach dem allgemeinen Urteile und Sprachgebrauche der Verstand. Zwar setzt die jetzige Philosophie ihn nicht selten herab und erhebt die Vernunft weit höher. Es ist auch ganz natürlich, daß eine Philosophie, die mehr zum Unendlichen fortschreitet als Unendliches gibt, mehr alles verbindet und mischt als Einzelnes vollendet, nichts höher schätzt im menschlichen Geiste, als das Vermögen, Vorstellungen an Vorstellungen zu knüpfen, und den Faden des Denkens auf unendlich viele Weisen ins Endlose fortzusetzen. Diese Eigentümlichkeit ist indessen kein allgemeingültiges Gesetz. . . Verstand aber ist das, worauf es eigentlich ankommt, wenn von dem Geiste eines Menschen die Rede ist. Verstand ist das Vermögen von Gedanken. Ein Gedanke ist eine Vorstellung, die vollkommen für sich besteht, völlig ausgebildet ist, ganz und innerhalb der Grenzen unendlich; das Göttlichste, was es im menschlichen Geiste gibt."

1780 aber findet er sich mit dem Idealismus seiner Zeit ab:

„Der Idealismus, in praktischer Ansicht nichts anderes als der Geist jener Revolution, die großen Maximen derselben, ist in theoretischer Ansicht, so groß er sich auch hier zeigt, doch nur ein Teil, ein Zweig, eine Äußerungsart von dem Phänomen aller Phänomene, daß die Menschheit aus allen Kräften ringt, ihr Zentrum zu finden. . . . Der Idealismus in jeder Form muß auf die eine oder andre Art aus sich herausgehen, um in sich zurückkehren zu können, und zu bleiben, was er ist. Deswegen muß und wird sich aus seinem Schoß ein ebenso grenzenloser Realismus erheben."

Dieser Idealismus der Zukunft, von dem Friedrich Schlegel hier weissagt, der „aus sich selbst" herausfindet von der Menscheinheit zur All-Einheit, dieser Idealismus ist, so scheint es, jetzt im Entstehen. — Der Mensch hat auf dem „geheimnisvollen Weg nach Innen", von dem Novalis redet, wirklich „die Ewigkeit mit ihren Welten", „die Vergangenheit und Zukunft" entdeckt. Und jetzt, wo er aus einem Selbst, seinem Innern, aus dem Ich wieder herausgeht, eröffnet sich ihm in Verbindung mit den Errungenschaften der Naturwissenschaft ein „grenzenloser Realismus", eine reale geistige All-Einheit, die auch dem Ich des Menschen neues Leben, neue Bedeutung und ein neues Gebiet der Betätigung und eine neue Heimat gibt.

Ein neuer Monismus, der Idealismus und Realismus in sich vereinigt, ist das Wesen und Ziel dieses neuen Idealismus.

Der populäre materialistische Monismus aber ist eine vorschnelle Begriffsbildung.

OTTO WEISS · SCHOPENHAUERS MONISMUS

DIE Philosophie des Rationalismus, welche fast zweitausend Jahre die abendländische Weltanschauung beherrschte, ist, soweit sie überhaupt monistisch war, recht eigentlich Philosophie des abstrakten Monismus gewesen. In ihrem Bestreben, von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu einem obersten Prinzip vorzudringen, mag dies nun auf einem mehr objektiven oder mehr subjektiven Wege gesucht, mag es als allerrealstes und vollkommenstes Wesen (Gott), als Gipfelpunkt der Welt, auf den alle Dinge mehr oder weniger hinweisen, oder mag es als hinter uns liegendes, den Weltprozeß produzierendes Subjekt gedacht werden, immer mußte sie, sobald sie einmal Denken mit Sein identifiziert hatte und nun ihrem Grundsatz „alles was ist, ist vernünftig" treu blieb, bei einem abstrakten, aller konkreten Bestimmung entbehrenden Ziele anlangen. Durch fortgesetzte Abstraktion von allen sinnlichen Eigenschaften als bloßer Akzidentien an der zugrunde liegenden Substanz, mußte sich ihr die ganze Welt in einen Traum, in eine bloße Illusion verflüchtigen, während sie das dahinterliegende Wesen in einer abstrakten, rein begrifflichen Einheit suchte. Auch der nachkantische Rationalismus, der nun wenigstens von der subjektiven Seite zum wahren Sein unmittelbar vordringen zu können glaubte, scheiterte daran, daß er von allem Inhalt des Bewußtseins abstrahierte und in der reinen Bewußtseinsform, die doch nur durch den jeweiligen Inhalt ihre ganze Bedeutung erhält, das Sein unmittelbar finden wollte, indem sie er zur metaphysischen Funktion hypostasierte.

Es ist das größte Verdienst Schopenhauers, sich dadurch, daß er von vornherein auf apodiktische Gewißheit seiner Philosophie verzichtete, die Möglichkeit geschaffen zu haben, über die Sphäre des reinen Denkens, des idealen Seins hinauszugelangen. Er stellte in seinem Irrationalismus der rationalistischen „negativen Philosophie" eine „positive" des realen Seins gegenüber.

Wohl hatte der nachkantische Rationalismus darauf verzichtet, wie etwa Spinoza, in dem Schneckengange rational-logischer Begründung das als mechanische Einheit gedachte Weltganze zu durchmessen, er erfand sich in dem philosophischen Organ der intellektuellen Anschauung ein Mittel, in ästhetisch-mystischer Kontemplation das All als lebendiges Ganzes unmittelbar zu erfassen; aber er scheute sich dann allerdings nicht, was er hier geschaut und erlebt hatte, in rein begrifflicher Weise zu entwickeln und die dialektische Methode geradezu als die adäquate Wiederholung des Weltprozesses hinzustellen. Damit hatte er dem bewußten Denken doch wieder metaphysische Bedeutung beigelegt, d. h. Bewußtsein und Sein einander gleichgesetzt und sich mit Recht den Vorwurf des Neospinozismus zugezogen.

Auch Schopenhauer schloß sich in den Jahren 1811—14 durchaus an den Rationalismus an. Besonders das eifrige Studium Platons, dann aber auch der Einfluß Schellings legten ihm den Standpunkt des „besseren Bewußtseins" — so können wir diese Periode seines Denkens am besten bezeichnen — nahe. Im Gegensatz zu dem gewöhnlichen, empirischen Bewußtsein nämlich, das uns immer nur eine Welt der Vorstellung, des bloß idealen Seins zeigt, sollte das bessere Bewußtsein die Ideen oder Urbilder in ihrem wahren Sein unmittelbar zum Objekte haben. Die in Raum und Zeit ausgebreitete sinnliche Welt, wie wir sie täglich und stündlich durch unser Bewußtsein, kennen lernen, sollte nur ein verzerrtes Spiegelbild, eine undeutliche, mangelhafte Erscheinung jener Welt der Ideen sein, welche wir nur in den glücklichen Augenblicken künstlerischer Intuition zu erfassen imstande sind. Hier sollten dann Subjekt und Objekt, die Formen des empirischen Bewußtseins, gänzlich verschwinden, das erkennende Subjekt sollte sich in seliger Kontemplation in das Objekt versenken und bis zu völliger Identität in ihm aufgehen. Während das empirische Bewußtsein der Vielheit und Mannigfaltigkeit, den räumlich-zeitlichen Beziehungen, also gerade der unwesentlichen und erscheinungsmäßigen Seite der Welt seine Aufmerksamkeit zuwandte, sollte im besseren Bewußtsein das Subjekt aus diesem Meer der kausalen Verkettung gleichsam emportauchen und, seine eigene Individualität vergessend, der Identität mit dem wahren Sein unmittelbar gewiß werden. Jetzt galt es nicht mehr, in diskursivem Denken Erkenntnisse nach dem Satz vom Grunde zu gewinnen, um da-

mit dem Individualwillen — denn nur als solchen kannte ihn Schopenhauer in dieser Zeit, Wille galt ihm als Verstrickung in den Trug der Individualität — zu befriedigen, jetzt war vielmehr im willensfreien Erkennen der Kreis der Identität geschlossen, das erkennende Subjekt war zugleich auch das erkannte Objekt, das Erkennen des Seins als des Objekts zugleich das Erkennen des Seins als des Subjekts; Sein und Bewußtsein waren also identisch.

War aber einmal die konkrete Vielheit und Mannigfaltigkeit als eine dem wesenhaften Kern der Welt fremde Erscheinungsform erkannt, so konnten auch die immer noch als Mehrzahl gedachten Ideen noch kein schlechthin Letztes, noch nicht das endgültig wahre Sein darstellen. War der Weg einmal betreten, durch Abstraktion von der konkreten Vielheit zu dem Wesen der Dinge vorzudringen, so konnten auch die Ideen nur als eine Zwischenstufe, nur als Objektivationen des wahren Seins gelten, dieses aber mußte letzten Endes in einer abstrakten Einheit gefunden werden. War die Welt wirklich nur eine Illusion, ein Spinngewebe des Satzes vom Grunde, ein Schleier der Maya, der uns das wahre Wesen verbirgt, dann konnte dieses nur in der völligen Negation aller Bestimmtheit, in einem attributlosen abstrakten Prinzip zu suchen sein. In der Tat befand sich Schopenhauer, als er die anfangs angenommene Mehrzahl von Ideen auf eine einzige, oberste Idee zurückführte und diese dann dem kantischen Ding an sich gleichsetzte, auf dem besten Wege nach einem abstrakten Monismus, und wäre er durch den kantischen Begriff des Willens nicht schließlich auf ganz andere Bahnen gelenkt worden, so hätte er die Philosophie des Brahmanismus in ihrer reinsten Form erneuert.

Auch der Brahmanismus, wie wir ihn aus den vier Veden, den darauf sich gründenden Brahma-Sutras des Bâdarâyana und dem Kommentare des Çankara kennen, huldigte, wenigstens in seiner esoterischen Lehre, einem konsequenten abstrakten Monismus. Auch er war durch fortgesetzte Abstraktion von allem Inhalt der Erfahrung zu einem rationalistischen, rein geistigen Prinzip gelangt, das geradezu die Negation aller Bestimmung war. Jedes Prädikat hätte eine Verendlichung des Absoluten, also einen Widerspruch bedeutet, es konnte überhaupt durch alle Eigenschaften nur negativ, als nicht von ihnen behaftet, als „neti, neti" (nicht so, nicht so) bezeichnet werden. Der Brahmane mußte, wenn er sich mystisch in die Identität

mit diesem Brahma oder höchsten Sein versenken wollte, allen Inhalt von seinem Bewußtsein möglichst fernhalten, und wenn er ganz gedankenlos dalag, kam er diesem Ziele am nächsten. Die notwendige Kehrseite dieses abstrakten Monismus bildet der Akosmismus, d. h. der Glaube, daß die Welt der empirischen Wirklichkeit, wie wir sie durch unser Bewußtsein kennen lernen, nur scheinbar eine wirkliche, in Wahrheit aber eine nicht seiende und trügerische Welt, ein Blendwerk der Maya sei. Indem ich das wahre Sein in einer abstrakten Einheit finde, hat für mich die ganze Welt der sinnlichen Mannigfaltigkeit ihre metaphysische Bedeutung verloren, sie ist zum wahrheitslosen Traum, zur wesenlosen Illusion herabgesunken. Freilich entsteht dabei die Schwierigkeit, die Existenz dieser Illusion aus der abstrakten Einheit zu erklären. Ja, es will fast scheinen, als würde in dem Begriff der Maya dem Brahma ein zweites Prinzip an die Seite gestellt, das dann allerdings dessen Absolutheit beeinträchtigen müßte; denn war diese Maya ein Zwang von außen, die vielheitlich-getrennte Erscheinungswelt aus sich herauszusetzen, so war eben dieses Brahma kein letzthin Unbedingtes, sondern selbst wieder mehr oder weniger abhängig; war die Maya aber ein Moment im Brahma selbst, so mußte dies auch von vornherein mehr sein als eine abstrakte Einheit. Auch der Versuch, die Maya auf die Beschränktheit der subjektiven Auffassung des menschlichen Denkens zurückzuführen und damit den objektiven Monismus in einen subjektiven umzuwandeln, mußte notwendig scheitern, denn woher sollte die Individuation, die Trennung in viele beschränkte Einzelbewußtseine stammen, wenn nicht eben aus dem objektiven Brahma!

Es ist letzten Endes nichts anderes, als die unüberbrückbare Kluft, wie sie sich auch in der spinozistischen Deduktion besonders stark bemerkbar macht, wenn sie versucht, die Welt der Vielheit aus der abstrakten Substanz abzuleiten! Spinoza glaubte sich schließlich dadurch helfen zu können, daß er die Unendlichkeit, also Bestimmungslosigkeit seiner Substanz in eine unendliche Bestimmtheit (unendliche Zahl von Bestimmungen) umdeutete. Er stützte sich dabei auf den scholastischen Grundsatz, daß eine Substanz um so mehr Realität habe, je mehr Attribute ihr zukommen, ohne zu bedenken, daß er damit bereits seiner Voraussetzung: „omnis determinatio est negatio" (Jede Bestimmung ist eine Einschränkung) widersprach, denn danach hätte eine unendliche Anzahl von

Bestimmungen eine unendliche Einschränkung bedeuten müssen. So finden wir auch im Brahmanismus ein höheres, mayafreies und ein niederes, maya-umstricktes, mit Attributen behaftetes Brahma in unvermitteltem Gegensatze nebeneinander bestehen. Das reine Brahma oder Brahma im eigentlichen Sinne verharrt als absolutes Subjekt in absoluter Ruhe, während das maya-umstrickte Brahma mit Attributen behaftet ist und sich im Welttraum als eine Vielheit von beschränkten Subjekten anschaut. Damit neigte sich der Brahmanismus, falls er überhaupt konsequent sein wollte, dem Solipsismus zu, d. h. er mußte die Vielheit der Gesichtspunkte für die Weltbetrachtung leugnen und dem Ich allein als einem absoluten Subjekt Realität zuschreiben. Allein diese Folgerung zu ziehen blieb erst dem nachkantischen Rationalismus vorbehalten, im indischen Denken kam es hierzu noch nicht, teils weil ihm die bestimmte geistige Individualität noch zu sehr in der Allgemeinheit des geistigen Lebens verschwand, um abgesondert aufgefaßt und verabsolutiert zu werden, teils weil seine Aufmerksamkeit sich allmählich mehr ethischen Gesichtspunkten zuwandte.

Wenn es galt, die brahmanische Religion beim ganzen Volke zu verbreiten und besonders auch bei der größeren Menge durchzudringen, so mußte sie aus den transzendenten Höhen herabsteigen und den Schwerpunkt von der positiven Seite, der abstrakten Einheit oder Wirklichkeit auf die zwar negative, aber wenigstens durch die Sprache positiv darstellbare Seite, die Maya oder Illusion verlegen, d. h. sie mußte der Vorstufe, der Abwendung von der Welt der Vielheit, größere Beachtung als dem eigentlichen Ziele, der Vereinigung mit dem Brahma, schenken. Damit tat sie aber einen erheblichen Schritt vorwärts. Indem sie nämlich die scheinhafte, nichtwirkliche Welt als eine nichtseinsollende, aus ethischen Gesichtspunkten verwerfliche auffaßte und an Stelle des eudämonistischen Zieles, der mystischen Vereinigung mit dem Brahman, die moralische Pflicht zur Askese setzte, gelangte sie zu einer metaphysisch begründeten Ethik. Allein eine solche asketische Moral, welche sich auf den Akosmismus gründet, kann die Unterscheidung von Gut und Böse selbst nicht aufrecht erhalten, denn auch diese Gegensätze gehören nur der Maya an, sind also unwahr. Sie verwirft eine Tat nicht nur, wenn sie böse ist, sondern sie muß überhaupt jede Tat als solche schon verwerfen, weil sie

uns in die Welt der Vielheit verstrickt. Daß diese rein asketische Moral mit dem unerschütterlichen Glauben an die Nichtwirklichkeit der Welt dem Bedürfnis eines ganzen Volkes nicht gerecht werden kann, liegt auf der Hand, es kann uns deshalb nicht wundern, wenn im Gegensatz hierzu eine exoterische Lehre sich Geltung verschaffte, welche sich besonders auf das Gesetzbuch des Manu gründete und eine heteronome Moral als propädeutische Vorstufe für die Autonomie der esoterischen Lehre aufstellte. Sie versöhnte den Brahmanismus mit den praktischen Anforderungen des staatlichen Lebens, indem sie den Werken der Liebe einen höheren Wert als denen des Hasses und der Selbstsucht beilegte, allein der Widerspruch mit dem Prinzip des abstrakten Monismus blieb bestehen.

Wenn wir ausführlicher, als vielleicht erwartet, auf den Brahmanismus zu sprechen kamen, so geschah es nicht nur, um die Darstellung des abstrakten Monismus aus den Quellen zu schöpfen, in denen er seine vollkommenste Ausbildung erhalten hat, und somit den vorübergehenden Standpunkt in dieser Periode des Schopenhauerschen Denkens schärfer zu charakterisieren, als dies nach den spärlichen Zeugnissen möglich wäre, sondern vielmehr weil auch die weitere Entwicklung der indischen Philosophie eine auffallende Ähnlichkeit und Parallelität mit dem allmählichen Ausreifen des Schopenhauerschen Systems zeigt. Dies wird um so weniger überraschen, als nicht nur der Ausgangspunkt bei beiden derselbe war, sondern auch Schopenhauer selbst mit einer gewissen Genugtuung auf die Übereinstimmung mit der indischen Weltanschauung hinwies. Freilich über die Entwicklung derselben besaß er infolge der damals mangelhaften Kenntnis der indischen Quellen noch keine Klarheit, er setzte den Buddhismus viel zu frühe an und hielt ihn sogar für älter als den Brahmanismus, aber trotzdem griff er mit sicherem Blick immer gerade die Elemente heraus, die der Fortbildung seines Systems förderlich sein konnten, und ahmte so unbewußt die Genesis der indischen Philosophie geradezu nach, um dann, auf ihrer letzten Stufe angelangt, über sie hinwegzuschreiten. Daß er selbst wohl glaubte, umgekehrt von den einseitigen Ausläufern (für einen solchen hielt er den Brahmanismus) zu der indischen Urlehre, die er im Buddhismus suchte, vorzudringen, ändert an der Folgerichtigkeit der innern Verkettung des Ganzen nichts.

Auch Schopenhauer ging vom abstrakten Monismus aus. Wie

der Brahmanismus von seinen Naturgöttern durch fortschreitende Vergeistigung allmählich zu seinem abstrakten Brahma gelangt war, so faßte Schopenhauer die Ideen Platons, die bereits im Gegensatz zu der sinnlich-empirischen Welt standen, in eine einzige (abstrakte) Idee zusammen. Zwar vertrat er den abstrakten Monismus seiner positiven Seite nach nie mit der Strenge der brahmanischen Philosophie, davor bewahrte ihn doch seine Abneigung gegen rein abstraktes Denken, er schwankte, wenigstens solange er eine Vielheit von Ideen gelten ließ, zwischen abstrakten, bloß die Einheit betonenden, und konkreten, die Vielheit in der Einheit einschließenden Ideen. In der negativen Seite, der Leugnung der Realität aller Vielheit jedoch, schloß er sich ganz dem indischen Denken an. Die sinnlich-wahrnehmbare Welt sollte nur die räumlich-zeitliche Ausbreitung des wahren Seins der Ideen, sollte nur ein Blendwerk unseres Verstandes sein. Dieser wird beherrscht von dem Satz des Grundes in seinen vier Formen, er begnügt sich damit, an einer endlosen Kette von Ursache und Wirkung entlangzuschreiten, ohne je durch diesen selbstgewobenen Schleier zum wahren Sein vorzudringen. Allein als Schopenhauer nur noch eine einzige Idee bestehen ließ und diese dem kantischen „Ding an sich" gleichsetzte, mußte ihm der Kontrast zwischen dem Sein der Einheit und dem Schein der Vielheit in so scharfem Lichte erscheinen, daß er der abstrakten Fassung des Prinzips nicht mehr entgehen konnte. Hier ist auch der Punkt, wo sich zum erstenmal für Schopenhauer das metaphysische Problem mit dem erkenntnistheoretischen vermengte. Das bessere Bewußtsein, welches die Ideen unmittelbar zu seinem Objekt haben sollte, unterschied sich zwar von dem empirischen Bewußtsein durch die Identität des Subjekts und des Objekts, durch das ästhetisch-intuitive Versenken in den Gegenstand; allein es konnte noch nicht die Identität mit einer abstrakten Einheit herbeiführen. Jetzt aber, wo nur noch eine Idee in Betracht kam, wo also von der objektiven Seite dem abstrakten Monismus nichts mehr im Wege stand, machte Schopenhauer halt — eine intellektuelle Anschauung als abstrakt-philosophisches Organ ließ er nicht gelten, er kannte sie nur als ästhetisch-geniales Schauen; die Philosophie stand für ihn den Künsten zu nahe, um diesen letzten konsequenten Schritt des Rationalismus mitzumachen, lieber brach er ganz mit dessen Prinzip und suchte das wahre Sein in einer ganz

anderen Richtung. Zunächst jedoch begnügte er sich damit, nach dem Vorgange Kants das Ding an sich für etwas Unbekanntes und Unerkennbares zu halten.

Es fällt nicht schwer, diesen Standpunkt des Skeptizismus mit der brahmanischen Lehre von der Unerkennbarkeit des Brahma in Beziehung zu setzen. Weil das Brahma als reine Geistigkeit geradezu die Möglichkeit alles Erkennens darstellt, gibt es außer ihm kein Erkennendes, m. a. W. weil es bei jedem Erkenntnisakt selbst das Subjekt ist, durch das erkannt wird, kann es nicht selbst auch Objekt des Erkennens sein, Produzent und Produkt können niemals unmittelbar identisch werden. Ganz ähnlich folgert Schopenhauer, wenn er die Unerkennbarkeit des vorstellenden Subjekts behauptet. Alles Erkennen, sagt er, beruht auf dem korrelativen Verhältnis von Subjekt und Objekt und besteht nur in der Beziehung zwischen beiden. Wie zwei Pole ihre Bedeutung verlieren, wenn man sie voneinander loslöst, so kann das erkennende Subjekt niemals ohne ein Objekt erkennen. Hier brach Schopenhauer mit dem Dogma des subjektiven Idealismus Kants. Dieser hatte zwar eingesehen, daß der naive Realismus unrecht hat, wenn er im Bewußtseinsinhalt unmittelbar das Sein ergreifen zu können glaubt; er hatte die vorstellungsmäßige Beschaffenheit unserer Erkenntnis wohl durchschaut und hielt es für unmöglich, durch Abstraktion von diesem Bewußtseinsinhalt aus jemals zum realen Sein zu gelangen. Aber er glaubte nun umgekehrt in der leeren Form des Bewußtseins eine selbständige Substanz gefunden zu haben, indem er sie zu einem aktiven und produktiven realen Subjekt hypostasierte. Dies Subjekt sollte sich dann in der Form des Bewußtseins unmittelbar erkennen. Allein abgesehen davon, daß diese Bewußtseinsform weit entfernt war, eine produktive Substanz zu sein und losgelöst von dem jeweiligen Bewußtseinsinhalt noch Anspruch auf irgendwelche besondere Bedeutung machen zu dürfen, war jedenfalls soviel gewiß, daß die Vorstellung, die wir von der Bewußtseinsform haben, nur durch Abstraktion von dem ganzen Inhalt unserer Erfahrung gewonnen sein konnte, also statt einer unmittelbar erfaßten produktiven Funktion nur der tote Begriff der Einheit unsres Bewußtseins war.

Allein lange blieb Schopenhauer beim Skeptizismus nicht stehen. Schon seit dem Beginn seines philosophischen Denkens war es ihm als höchstes Ziel erschienen, eine Philosophie zu

begründen, die Metaphysik und Ethik zugleich sein sollte. Auch hierzu sollte ihm schließlich Kant behilflich sein. Schon Fichte hatte im Anschluß an die Kritik der praktischen Vernunft das kantische Subjekt des Erkennens als Wille, als (sittliche) absolute Tätigkeit aufgefaßt, das nun die Welt lediglich zum Zwecke seiner moralischen Betätigung produzieren sollte. Mit diesem ethischen Idealismus war zwar eine autonome Moral gewonnen, indem das absolute Ich aus völliger Freiheit handelte, allein dieser Vorzug war doch zugleich mit dem Nachteile des Buddhismus erkauft, denn er hatte, wie dieser, die sittliche Weltordnung verabsolutiert, für die Selbständigkeit einzelner Individuen aber keinen Platz gelassen.

Diesem Fehler suchte Schopenhauer zu entgehen. Auch er setzte zwar das Ding an sich dem Willen gleich, allein wie er vorher die Folgerungen des abstrakten Monismus nicht bis zu Ende gedacht und hinter dem Ding an sich nie die Vielheit der Ideen ganz aus den Augen verloren hatte, so zerfiel ihm auch jetzt bald der eine Wille in mehrere Willensindividuen, die er den kantischen intelligiblen Charakteren gleichsetzte. Damit ging er über die abstrakte Einheitslehre des Buddhismus ebenso wie über den subjektiven Idealismus Fichtes hinaus und näherte sich mehr einem pluralistischen Emanatismus. Es besteht kein Zweifel, daß Schopenhauer mit diesem vorübergehenden Standpunkt einem konkreten Monismus am nächsten stand. Sowohl der Buddhismus, wie der Fichtesche subjektive Idealismus waren schließlich wieder in den abstrakten Monismus zurückgefallen, der Buddhismus, weil er trotz seiner emanatistischen Ansätze doch die göttliche Weltordnung als abstraktes Gesetz verabsolutierte, Fichte, weil er trotz seines subjektiven Ausgangspunktes in der inhaltsleeren Bewußtseinsform das wahre Sein suchte. Schopenhauer dagegen hatte sich einerseits so weit von dem abstrakten Monismus entfernt, um eine Vielheit von Einzelideen beibehalten zu können, und er hätte diese nur als aufgehobene Momente in einer absoluten Idee zusammenfassen brauchen, um zu einem konkreten Monismus emporzusteigen; andrerseits aber hatte er sich dem Naturalismus so weit genähert, um mit Hilfe des Willens diese passive ideale Vielheit der einzelnen Momente in eine aktive Vielheit realer Individuen zu zerspalten. Er hätte auch hier wiederum nur die gemeinsame Willensseite dieser einzelnen Monaden in einen absoluten Willen zusammenfassen

müssen, um zu einem zweiten, der absoluten Idee koordinierten Prinzip zu gelangen. Beide Prinzipien hätten sich dann als Attribute an einer absoluten Substanz in einem konkreten Monismus vereinigen lassen.

Es liegt im Wesen der Geschichte begründet, daß auf eine einseitige Anschauung ihr Gegenteil als das andre Extrem folgt und die zwischen beiden vermittelnde Synthese erst an dritter Stelle ermöglicht wird. Meist führt die Erkenntnis eines Irrtums eine so heftige Reaktion herbei, daß sie über das Ziel hinausschießt und statt der beabsichtigten Befreiung einen neuen ebenso einseitigen Irrtum bringt. So konnte auch Schopenhauer noch nicht die Vermittelung zwischen dem abstrakten Monismus und dem naturalistischen Pluralismus finden; indem er die Einseitigkeit des Rationalismus zu überwinden suchte, geriet er in einen ebenso einseitigen Naturalismus, ja sogar bis nahe an die Grenze des Materialismus und verfiel mit seinem Irrationalismus in das andre Extrem. Er konnte noch nicht die nötige Übersicht über die Vorteile und Nachteile auf beiden Seiten haben, um eine möglichst vorteilhafte Synthese zustande zu bringen. Er war einen großen Schritt über den Buddhismus hinausgegangen, indem er neben der idealen Einheit die konkrete Vielheit nicht vernachlässigte, er hatte auch die versuchte Annäherung an den Naturalismus vollbracht und neben dem idealen Prinzip ein reales, nämlich den Willen gestellt. Allein während der Buddhismus überhaupt nicht so weit gelangte und wieder in den alten Irrtum zurückfiel, überschritt Schopenhauer diese Mittelstellung und verfiel schließlich ganz dem Naturalismus.

Auch hierfür fand er bei Kant einen Anknüpfungspunkt, und zwar in dem naturphilosophischen Begriff der Kraft. Die kantische Philosophie krankt nämlich an einem eigentümlichen innern Widerspruch. Indem sie einerseits den logischen, begrifflichen Teil unseres Bewußtseinsinhaltes, die Ordnung der Empfindungen zu einer einheitlichen Erfahrung der Anwendung kategorialer Funktionen zuschrieb und diese wiederum zum metaphysischen Subjekt des Erkennens hypostasierte, gelangte sie auf dem Wege des subjektiven Idealismus zu einem „Ding an sich". Andrerseits aber zeigen sich bei Kant auch Spuren eines transzendentalen Realismus. Wenn nämlich die kategorialen Funktionen wirklich nur den formalen Teil unserer Erkenntnis beisteuern, wenn sie sich wirklich nur

auf die Ordnung unseres Empfindungsmaterials beschränken, so muß doch wohl in diesen subjektiven, noch ungeordneten Empfindungen das Charakteristikum unserer Erfahrung liegen, dann kann gerade der Inhalt aller unserer Erkenntnis nimmermehr auf die formalen Kategorien, sondern nur auf die subjektiven Empfindungen zurückzuführen sein. Diese aber müssen wiederum auf ein Ding an sich — Kant erlaubt sich hier allerdings einen transzendenten Gebrauch von der Kategorie der Kausalität — als der Ursache ihrer selbst hinweisen, das zwar die Kategorien zu ihrer Betätigung herausfordert, im übrigen aber doch den Ausschlag für die qualitative Beschaffenheit unserer Erfahrung beisteuert. Sind nun die formalen Kategorien dazu bestimmt, erst Einheit und Gesetzmäßigkeit in die Mannigfaltigkeit der Empfindungen zu bringen, so muß dies noch unbearbeitete Empfindungsmaterial ein blindes, wirres Chaos sein, m. a. W. es muß eine Kraft außer uns bestehen, welche unsre eigne spontane Tätigkeit hemmt und uns zwingt, gerade diesen und keinen anderen Bewußtseinsinhalt zu haben. In dieser erkenntnistheoretischen Kluft zwischen Ding an sich und Erscheinung spiegelt sich noch einmal der ganze Gegensatz zwischen abstraktem Monismus und realistischem Naturalismus wieder. Der subjektive Idealismus rettet zwar die Einheit des Bewußtseins, verliert aber dafür die konkrete Vielheit und behält nur die eine abstrakte, formale Einheit übrig; der Naturalismus hingegen bleibt bei der Vielheit seiner Willensindividuen stehen, ohne sie in einer idealen Einheit zusammenfassen zu können.

Hatte Schopenhauer einmal das Ding an sich als Wille, als blinde, aller logischen und rationalen Gesetzmäßigkeit heterogene Kraft, wie sie der Natur als realer Erscheinung unmittelbar zugrunde liegen sollte, angenommen, so konnte es nicht ausbleiben, daß er nun die rationale Seite der Welt vernachlässigte und in extremen Gegensatz zum Rationalismus geriet; hatte dieser die Realität in Idealität, in Vorstellungssein verflüchtigt, so glaubte Schopenhauer die Idealität oder inhaltliche Beschaffenheit aus der blinden Realität ableiten zu können. Hatte die vorkantische Scholastik gehofft, aus dem Begriff eines vollkommensten d. h. mit einer Unendlichkeit von Eigenschaften begabten Wesens die Realität als eine dieser Eigenschaften herausklauben zu können, und hatte die nachkantische Scholastik diesen Fehler nur erneuert, indem sie aus

der zum Subjekt aufgebauschten Form des Bewußtseins die Welt dialektisch herauszuspinnen suchte, so verfiel jetzt Schopenhauer in den entgegengesetzten Fehler, wenn er aus der blinden alogischen Realität die logische Ordnung und Gesetzmäßigkeit abzuleiten hoffte. Er hatte wohl ein offenes Auge für die Unvernunft und Blindheit des Willens als des Realprinzips, aber er übersah darüber das gleichberechtigte ideale, logische Prinzip, das die inhaltliche Beschaffenheit der Welt erklären sollte, und drückte diese zu einem bloßen Schein, zu einer Illusion herab. Er hatte, wie der Buddhismus, sich so weit dem abstrakten Monismus angeschlossen, um in der konkreten Vielheit keine unmittelbare Wirklichkeit, sondern nur eine Erscheinung zu sehen und nun nach dem wesenhaften Urgrund dieser Erscheinung zu suchen; aber er fiel nicht, wie dieser, wieder in den abstrakten Monismus zurück, sondern er verfiel dem Naturalismus und glaubte, in der ebenso inhaltleeren blinden Realität den letzten Kern zu finden.

Von nun an mußte ihm der von Kant und Platon übernommene rationale Bestandteil seines Systems ein Dorn im Auge sein, denn es war ein vergebliches Bemühen, ihn aus dem irrationalen Willen abzuleiten. Er versuchte zwar eine Vermittelung dadurch herbeizuführen, daß er im Sinne eines psychophysischen Monismus beide als die Erscheinungsweisen ein- und desselben „Dinges an sich" ansah, das einerseits in der Form des Willens, anderseits in der Form der Vorstellung gegeben sei, allein dann war eben doch nur die Erscheinungsweise als Wille dem „Ding an sich" wirklich adäquat, während die Welt der Vorstellung es in einer völlig heterogenen Form, in einer fremdartigen Verhüllung zeigte, die ihre metaphysische Erklärung doch wieder nur in dem Wesen, also in der andern Erscheinungsform finden konnte. Es kann uns daher nicht wundern, wenn Schopenhauer bemüht war, den aus der ersten Periode seines Philosophierens stehen gebliebenen rationalen Bestandteil seines Systems auszumerzen. Vollständig freilich konnte ihm dies nicht gelingen. Wie der abstrakte Monismus die Vielheit in der Welt nicht hatte leugnen können, sondern sie wenigstens als Illusion bestehen lassen mußte, so konnte auch Schopenhauer die inhalthaltliche Gesetzmäßigkeit nicht wegdisputieren und ließ sie ebenfalls als eine Illusion, als eine in unserem Verstande begründete subjektive Täuschung gelten. Aber wenigstens meta-

physische Bedeutung konnte und durfte ihr nicht eingeräumt werden. Die Unmöglichkeit, die Maya aus dem Willen abzuleiten, lehrte ihn auf eine intellektuelle Anschauung im Sinne des Rationalismus verzichten; er mußte einsehen, daß weder aus dem Inhalt, noch aus der Form unseres Bewußtseins sich das Sein unmittelbar erfassen lasse. Darüber konnte er sich jetzt nicht mehr täuschen, daß, wenn der Wille allem Bewußtsein heterogen war, er nimmermehr mit Hilfe des Bewußtseins könne erkannt werden. Ein besseres Bewußtsein, das die Ideen unmittelbar zu seinem Objekt hatte, konnte ihm nun für eine metaphysische Erkenntnis keine Dienste mehr leisten, einmal weil es überhaupt Bewußtsein war, dann aber auch, weil die Ideen vor jedem andern Bewußtseinsinhalt an wahrem Sein nichts mehr voraushaben konnten. Früher hätte ihn das bessere Bewußtsein zum abstrakten Monismus führen können. Wenn er nämlich den Kontrast zwischen den einheitlichen Urbildern und ihrer vielheitlichen Entfaltung in der Erscheinungswelt immer schärfer gefaßt und das höchste Sein schließlich in der Einheit einer einzigen Idee gesucht hätte, dann wäre das bessere Bewußtsein in die Identität mit der abstrakten Einheit übergegangen und hätte zu der intellektuellen Anschauung des Rationalismus geführt, jetzt aber mußte das bessere Bewußtsein in das empirische versinken, denn jede rationale Bestimmung, sowohl die Vielheit wie die Einheit, gehörten von vornherein der Illusion an. Der Rationalismus identifizierte Sein und Bewußtsein und gelangte daher über das passive, ideelle Sein nicht hinaus; Schopenhauer hingegen suchte das Sein gerade im Gegensatz zu dem passiven Bewußtsein in der Aktivität, im Willen; da er aber außerhalb des Bewußtseins kein ideelles Sein gelten ließ, leugnete er dessen metaphysische Bedeutung von vornherein.

Allein ganz konnte Schopenhauer die Ideen doch nicht entbehren. Es ist zwar sein unsterbliches Verdienst, das Prinzip der Realität in dem blinden alogischen Willen gefunden zu haben, doch seine Einseitigkeit wiederum besteht darin, daß er glaubte, mit diesem ziellosen Willen allein auszukommen. Denn ebensowenig wie aus dem inhaltsleeren Begriff der Einheit konnte aus dem blinden, unvernünftigen Willen eine Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt abgeleitet, ja konnte dieser Wille überhaupt als ein tätiger begriffen werden. Ein Wille, der nicht auch etwas Bestimmtes wollte, konnte höchstens ein

schlummernder, potentieller, noch nicht in Tätigkeit begriffener Wille sein. Sollte er jedoch wirklich und wahrhaft wollen, sollte er nicht nur die Potenz, sondern den realen Aktus darstellen, so mußte ihm auch notwendig ein Ziel gesetzt werden, und dieses Ziel konnte nur eine allerdings unbewußte Vorstellung, d. h. ein noch nicht Verwirklichtes, sondern erst idealiter Gedachtes sein. Dies scheint auch Schopenhauer geahnt zu haben, wenn er die Ideen die unmittelbarsten, adäquaten Objektivationen nennt und darunter die einzelnen Willensakte versteht, in die sich der unendliche Wille zerteilt. Hätte Schopenhauer den Begriff einer unbewußten Vorstellung gekannt, so hätte er nicht nötig gehabt, die Ideen mit dem Bewußtsein zu identifizieren und mit der bewußten Vorstellung auch zugleich die Ideen und überhaupt jedes rationale Element aus seiner Metaphysik zu verbannen. Zu dieser Einsicht jedoch versperrte ihm die Einseitigkeit seines Irrationalismus den Weg.

Der Rationalismus hatte das Denken dem Sein gleichgesetzt und damit eine Einseitigkeit begangen. Er war damit in die Sphäre des logischen, idealen, rein passiven Seins eingeschlossen und konnte nie zu einem Willen als dem Prinzip des realen Seins gelangen. Er hatte aber auch das Bewußtsein dem Sein gleichgesetzt und in der intellektuellen Anschauung ein philosophisches Organ postuliert, mit Hilfe dessen er das Sein unmittelbar erfassen und die Philosophie als eine apodiktisch gewisse Wissenschaft ausgeben konnte. Schopenhauer dagegen suchte das Sein im Gegensatz zum Denken in einem blinden, vernunftlosen Willen, hatte infolgedessen auch keine Möglichkeit mehr, von dem Bewußtsein unmittelbar zum realen Sein zu gelangen. Wäre er nun folgerichtig verfahren, so hätte er unter Verzicht auf eine apodiktisch gewisse Philosophie mit der intellektuellen Anschauung des Rationalismus gebrochen und eine induktiv von der Erfahrung ausgehende, nur mittelbar erschlossene Metaphysik begründet. Statt dessen aber hielt er doch an einer unmittelbaren Erkenntnis des Dinges an sich fest und erneuerte, wenn auch in ganz anderer Form, die intellektuelle Anschauung des Rationalismus, indem er glaubte, in dem wollenden Subjekt wie durch einen unterirdischen Gang den Willen als Ding an sich unmittelbar zu erfassen. Daß das erkennende Subjekt sich nicht selbst wiederum erkennen und zum Objekt werden, sondern im höchsten Fall eine Vorstellung seiner früheren Tätigkeit haben könne, war ihm

zwar einleuchtend; wohl aber glaubte er, daß das wollende Subjekt dem erkennenden unmittelbar zum Objekt dienen könne. Freilich, die Identität des erkennenden und wollenden Subjekts mußte er dann voraussetzen, sonst hätte überhaupt keine unmittelbare Erkenntnis stattfinden können; allein diese setzte er als eine zweifellose, wenn auch unbegreifliche Gewißheit voraus und nannte sie das philosophische Wunder *κατ' ἐξοχήν*. Mit dieser Annahme einer unmittelbaren Erkenntnis des Willens war er zugleich in den subjektiven Idealismus zurückgefallen. Nun hatte er ja in dem Ich doch noch einen Punkt gefunden, wo es unmittelbar an dem Ding an sich teilhatte und sich dieser Tatsache unmittelbar versichern konnte. Er hatte dann nur nötig, vom eignen Ich aus auf alle andern Dinge zu schließen und auch hier hinter der Erscheinung den Willen zu vermuten. Damit glaubte er seinen Realismus unmittelbar erwiesen zu haben. Analog dem eignen Ich sollte die ganze Welt ihrem Wesen nach Wille sein und nur dem Intellekt als eine individuell-getrennte Welt der Vorstellung erscheinen.

Der exoterische Brahmanismus hatte in seiner Lehre von der Seelenwanderung und der Vererbung der Schuld den Weg zu einem konkreten Monismus beschritten, er faßte das Karman, den Werkschatz der wandernden Seele, sowohl regulativ als motorisch auf; es sollte nicht nur als das moralische Resultat des vorhergehenden Lebens das Schicksal für die folgende Verkörperung ideal vorwegnehmen, sondern es sollte zugleich auch den realen Anstoß zu dieser Entfaltung geben, es sollte zugleich die Kraft besitzen, dies Schicksal durchzusetzen. Der Buddhismus war aber wieder in den abstrakten Monismus zurückgefallen, indem er nur die ideale (regulative) Seite an diesem Karma berücksichtigte und sie in einer abstrakten sittlichen Weltordnung zusammenfaßte. Schopenhauer hingegen faßte das motorische Element, die einzelnen Individualkräfte in seinem Willen zusammen, verlor aber dafür die regulative (inhaltliche) Seite und beschränkte sich auf einen blinden, unvernünftigen Willen.

Im letzten Grunde ist es das alte Problem der Willensfreiheit, in das sich der ganze Unterschied dieser drei Weltanschauungen zuspitzt. Der Brahmanismus als Rationalismus mußte notwendig zu einem radikalen Determinismus gelangen. Mochte er nun, wie anfangs, das Brahma noch mehr my-

thisch als Schöpfer, oder mochte er es als aparam brahma, als Identität einer Vielheit von intellektuellen Seelenkräften auffassen, oder mochte er endlich, wie in seiner exoterischen Lehre von der Seelenwanderung, dem Begriff der Seele das Karma als das notwendige Schicksal für die Wiederverkörperung anhängen, immer mußte er die Vorausbestimmung des Charakters, die Unfreiheit des Individuums anerkennen. Es liegt in der Natur des Idealismus, sowohl des objektiven wie des subjektiven begründet, daß das empirische Geschehen, soweit er überhaupt ein solches kennt, sich mit strenger Notwendigkeit vollzieht. Hier könnte der Spinozismus als Beispiel des strengsten Determinismus auf rationalistischer Basis angeführt werden. Jede Handlung folgt mit mathematischer Notwendigkeit aus dem Charakter, und dieser wieder ist vollständig vorausbestimmt von Gott, der absoluten Substanz. Ja, selbst diese hat ihn nicht aus freier Wahl festgesetzt, sondern handelt dabei nur nach einem eigenen inneren Gesetz — es ist der abstrakte Monismus, der hier wiederum das letzte Wort spricht. Ähnlich schreibt der Brahmanismus die Handlungen eines Individuums dem Zusammenwirken einer Kraft (çakti-Charakter) und der Motive zu, beide Korrelate treten mit gleicher Notwendigkeit auf, denn nach seinen idealistischen Voraussetzungen gestaltet sich ja die Welt der Vorstellung, also auch der Motive, nach den Bedürfnissen des Karma. Und dieses wiederum folgt nicht aus einer freien Bestimmung Gottes, sondern das Resultat des früheren Lebenslaufs wirkt ebenso streng als Motiv auf Gottes Gerechtigkeit und prädestiniert ebenso notwendig des kommende Schicksal, wie dies die Handlungen des Individuums. Der Buddhismus hingegen, der nicht vom Absoluten ausgeht und daraus die Einzelseele abzuleiten sucht, sondern der die Vielheit der Illusion, das ewige Werden selbst verabsolutiert, gelangt dadurch zu einer autonomen Moral und vollständigen Willensfreiheit. Für ihn gibt es ja kein Karma mehr, das dem Individuum heteronom sein Schicksal vorschreibt, jetzt steht der einzelne Mensch unmittelbar auf eignen Füßen, es hängt nun von ihm selbst ab, ob und wie lange er an der Illusion, an dem Leiden der Welt teilnehmen will, es war ihm jederzeit vorbehalten, aus freier Selbstentscheidung die Erlösung, die Selbstvernichtung zu wählen; dann sank mit ihm auch die ganze Illusion in nichts zusammen. Allerdings, als er sich gezwungen sah, um seinen Pessimismus zu rechtfertigen, die sittliche Welt-

ordnung zum wahren Sein zu erheben und somit in den abstrakten Monismus zurückzusinken, erneuerte er damit auch wieder die Lehre von der Unfreiheit des Individuums, denn jetzt war es ja wieder das absolute Sittengesetz, das von oberster Instanz aus über das Schicksal entschied.

Schopenhauer versuchte das Problem entsprechend seiner eigentümlichen Mittelstellung zwischen Irrationalismus und Rationalismus zu lösen. Seiner Metaphysik, also seinem Willensrealismus zufolge hätte er vollständige Willensfreiheit zuerkennen müssen. Denn was sollte dem einzigen Absoluten, dem blinden und ziellosen Willen Gesetze vorschreiben oder irgendein Hemmnis bereiten! Er war von Hause aus, ebenso wie der Fichtesche absolute Wille, völlige Freiheit. Aber ebenso wie der rationale Bestand seines Systems allmählich in die Welt der Vorstellung, in einer unerklärlichen Illusion zusammengeschmolzen war, so sollte hier im Reiche der Vorstellung auch ein Unterschlupf für den Determinismus erhalten bleiben. Wo der Satz vom Grunde herrschte, wo alles nach rationaler Gesetzmäßigkeit und Ordnung verlief, mußte auch der Charakter in seinen Handlungen eine strenge Gesetzmäßigkeit erhalten — er wurde als vierte Klasse von Objekten des Satzes vom Grunde behandelt und dem Gesetz der Motivation unterworfen. Während wir nämlich jederzeit glauben, uns aus freiem Gutdünken für unsere Handlungen so entscheiden, reagieren wir nur mit unentfliehbarer Notwendigkeit mit unserem Charakter auf die von uns vorgestellten Motive. Freilich, das haben wir vor den Tieren voraus, — wie die Natur im Intellekt, so gipfelt dieser wiederum in der Vernunft; dies ist vielleicht die höchste Stufe und Steigerung der Illusion — daß wir mit Hilfe der Begriffe, die wir der Vernunft verdanken, außer dem gerade gegenwärtigen noch andre Motive vor Augen haben können. Allein wir reagieren unter diesen vielen Motiven doch nur auf dasjenige, das unser Charakter mit strenger Notwendigkeit fordert: wenn uns der Charakter eines Menschen bis in seine Einzelheiten bekannt wäre, könnten wir auch das Verhalten desselben in allen erdenklichen Situationen voraussagen. Soweit Schopenhauer Metaphysiker ist, soweit die Welt als Wille in Betracht kommt, erkennt er vollkommene Freiheit an, innerhalb der Welt der Vorstellung gesehen, ist aber auch unser Handeln dem Satz vom Grunde notwendig unterworfen. Allein auch hier macht sich die Schwierigkeit geltend, von der Welt als Wille den Übergang

zur Welt als Vorstellung zu finden. Ebenso wie es unbegreiflich ist, wie der vernunftlose Wille auch nur die Illusion einer gesetzmäßig geordneten Welt aus sich heraus erzeugen kann, so läßt sich auch ebensowenig erklären, wie der blinde und eine Wille imstande sein soll, sich in eine Vielheit von einzelnen Charakteren zu zerspalten, die dann wiederum in der Welt der Erscheinung ihren Inhalt aus sich heraus entwickeln sollte. Es läßt sich nicht leugnen: ganz konnte Schopenhauer die Ideen niemals entbehren, obgleich ihre sonderbare Mittelstellung sich ebensowenig rechtfertigen läßt, wie die Erscheinungswelt, die sie mit dem Willen vermitteln soll. Als unmittelbare Objektivation des Willens gehört sie dem Bereiche des Seins an, sie ist das vom Willen frei gewählte Ziel seines Willens. Als Summe der in der Welt der Vorstellung entfalteten einzelnen Akte gehört sie, ebenso wie diese, der Illusion an, Ist sie ein von den einzelnen Handlungen abstrahierter Begriff, also nur ein Hirngespinst, so kann sie allerdings nur der Welt der Vorstellung angehören, ja steht dieser sogar noch nach, ist sie aber das vor- und überzeitliche prius aller Äußerungen des Charakters, nimmt sie also den Inhalt der Welt als passive Möglichkeit vorweg, dann kommt ihr wohl ein selbständiges Sein zu, aber sie muß dann auch als ein gleichberechtigtes Prinzip dem blinden Willen an die Seite gestellt werden. Allein die einseitige Meinung Schopenhauers, mit dem Realprinzip des blinden Willens auskommen zu können, zwingt ihn, diese unentschiedene Stellung einzunehmen. Der Gedanke an eine unbewußte Vorstellung, welche dem inhaltsleeren Willen unmittelbar als Ziel vorschweben und ihm einen Inhalt zur Verwirklichung geben konnte, lag seinem Irrationalismus so ferne, daß er alles ideale Sein kurzweg mit dem Bewußtsein gleichsetzte und in die Welt der Vorstellung verwies. War es daher zu verwundern, wenn er durch seinen einseitigen Realismus allmählich in einen naturalistischen Emanatismus, ja sogar bis hart an die Grenze des Materialismus geriet, wenn sich ihm der anfangs supranaturalistische Wille in einen naturalistischen umwandelte? Jetzt sah er sich ja, ebenso wie der Materialismus, gezwungen, die Vorstellung aus der blinden Realität abzuleiten, ob diese nun als das geistlose Sein der Atome, oder ob sie als der unvernünftige Trieb des Willens aufgefaßt wurde, änderte nichts an der Sache. Schelling behandelte die Naturphilosophie idealistisch, indem er das Realprinzip, den Willen vergaß, er konnte daher nur von

einer passiven, idealen, unwirklichen Natur sprechen, er konnte uns, wie in einem Bauplane, nur über die Möglichkeit unterrichten, nie aber auf das reale Gebäude selbst hinweisen, Schopenhauer hingegen glaubte, es genüge eine Schar Arbeiter, wenn sie nur planlos Steine herumschleppten und aufeinandertürmten, es werde schon von selbst ein wohlgefügtes Gebäude daraus. Es brauchte nur eine blinde Naturkraft sich zu betätigen — das war im Grunde genommen seine Meinung —, die Natur mit all ihrer inhaltlichen Bestimmtheit und Geschlossenheit werde schließlich von selbst daraus hervorgehen. Als Pessimist hatte er nicht, wie Hegel, ein offenes Auge für die wunderbare Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Natur, er sah hinter allem nur die blinde, rohe Kraft, den unstillbaren Durst nach Dasein und Verwirklichung, er konnte sich auch nicht dazu begeistern, planvoll an dem großen Getriebe mitzuarbeiten und auch seinerseits einen Teil zur Annäherung an das Endziel beizutragen, denn für ihn gab es ja kein positives Endziel, er konnte keinen vernünftigen Zweck aus der Natur herauslesen, für ihn gab es nur eine Erlösung, das Ende.

So war er mit seinem Irrationalismus immer mehr vom deutschen Idealismus und Rationalismus abgewichen. Während auch ihm früher die Erkenntnis die Identität mit dem höchsten Sein vermittelte, war sie jetzt nur noch ein Mittel zum Zweck, eine Durchgangsstufe zur endgültigen Erlösung, der Verneinung des Willens; sie hatte ihre positive Bedeutung ganz eingebüßt. Anfangs galten ihm Körper und Gehirn nur als Produkte des Intellekts, sie waren nur Vorstellungen ohne reale Wirklichkeit, jetzt sollte der Wille das Ursprüngliche sein und sich im Körper manifestieren, — das Gehirn sollte dabei die Objektivation des Willens zum Erkennen sein — der Intellekt aber war nur ein Produkt des Gehirns, bloß eine Abstraktion von seiner Tätigkeit. Der Intellekt war zwar immer noch der Gipfel der Natur, aber er hatte doch nur insofern Bedeutung, als er zur Verneinung des Willens verhalf. Im Brahmanismus war die Steigerung des Intellekts noch mit einer positiven Lust verbunden, für Schopenhauer bedeutete sie nur noch eine Vergrößerung des Schmerzes. An die Stelle der intellektuellen Anschauung setzte Schopenhauer das Mitleid, die irrationale (gefühlsmäßige) Erkenntnis des Leidens und seiner Allgemeinheit, an die Stelle der positiven Seligkeit beim Schauen der Ideen die Verneinung des Willens auf Grund des Mitleids.

Es war die Absicht Schopenhauers gewesen, die Mystik des Brahmanismus mit dem buddhistischen Pessimismus zu verbinden, allein die Ausführung ist ihm nur schlecht gelungen. Er wandte sich zwar mit derselben Enttäuschung wie der Brahmanismus von der inhaltlichen Vielheit der Welt ab und suchte das wahre Sein in einer mystischen Einheit. Er fand diese Einheit zwar nicht, wie dieser, in einer abstrakten Idee, wohl aber in einem ebenso inhaltsleeren blinden Willen. Beide verloren dabei die Selbständigkeit der Vielheit neben der Einheit, allein während der Brahmanismus wenigstens die Einheit, wenn auch als abstrakte gewann, gelang Schopenhauer nicht einmal dies. Denn im Grunde genommen widerspricht dem irrationalen Willen das Prädikat der Einheit ebensosehr wie das der Vielheit. Dem irrationalen Willen als Prinzip der Realität kann überhaupt kein begriffliches Prädikat beigelegt werden, er ist weder Einheit noch Vielheit, sondern wird dies erst, je nachdem er sich auf eine Einheit oder Vielheit von Zielen richtet. Wie mein Wollen ursprünglich weder eines noch vieles ist, sondern erst durch die Anzahl der Objekte, auf die es sich bezieht, gespalten wird, so kann auch der absolute Wille erst durch seinen Inhalt zur Einheit oder Vielheit kommen. Nun kann zwar der Wille zugleich immer nur eines wollen, aber diese Einheit kann eine Viel-Einheit, die Vielheit nicht aus- sondern einschließende sein, sie kann ein großer Weltplan sein, in dem zwar alle Einzelheiten als aufgehobene Momente verschwinden, aber doch integrierende Bestandteile des Ganzen bilden und der Einheit somit erst Inhalt und Bedeutung verleihen. Als solche wäre sie aber eine konkrete Idee gewesen und hätte dem Willen unmittelbar zu seinem Inhalt gegeben werden müssen. Andrerseits aber konnte er auch den buddhistischen Pessimismus nicht auf sein System übertragen. Er schloß zwar, wie dieser, von einer scheinhaften, nicht wirklichen auf eine nicht sein sollende und schlechte Welt und übertrug die Schuld daran auf einen absoluten blinden Willen, allein dieser Wille war doch nur als ein aktiver, wirkender, als ein in Tätigkeit begriffener Wille ein verwerflicher, nicht aber als Zustand der Ruhe, der Potenz. Nur solange er wirklich wollte, also einen Inhalt hatte, war er von Übel und mußte negiert werden. Dazu aber bedurfte es wiederum der absoluten Idee als eines dem Willen gleichgeordneten Prinzips. Das sah Schopenhauer ein, daß sowohl die Bejahung (das in actum Übergehen) als auch die Verneinung

des Willens (das Zurückgehen in die Potentialität) ein metaphysischer Akt ist, ebenso wie die Wahl des intelligiblen Charakters ein überzeitlicher sein sollte, so sollte auch der Verneinung eine überindividuelle Bedeutung zukommen, allein diese Einsicht konnte ihn doch nicht dazu bewegen, auch wirklich die notwendigen Bedingungen hierzu in seinem System zu schaffen und neben dem irrationalen Realprinzip das passiv-ideale Sein der konkreten Idee anzuerkennen.

Erst Schelling war es, dank dem unermüdlichen Eifer, mit dem er seine philosophischen Probleme zu verfolgen pflegte, bestimmt, als Frucht eines langen, allmählich, aber sicher fortschreitenden wissenschaftlichen Denkens zu der Erkenntnis der Ergänzungsbedürftigkeit des Rationalismus zu gelangen, ohne zugleich für dessen Wert und Bedeutung das Verständnis zu verlieren. In seiner Freiheitslehre fand er den Weg zu der Verbindung des rationalen Determinismus mit einem irrationalen Indeterminismus. In seiner „positiven Philosophie" stellte er dann der „negativen Philosophie" des idealen Seins, der bloßen Möglichkeit ein Prinzip des realen Seins zur Seite und vollzog damit die Synthese beider Prinzipien. Er ging, auch wie Schopenhauer, vom Rationalismus aus und gelangte selbständig und unabhängig von ihm zu dem Realprinzip des Willens, allein er sah darin von vornherein nur eine Ergänzung des Idealismus, ohne wie Schopenhauer in die Einseitigkeit des Irrationalismus zu verfallen. Somit schuf erst Schelling den vollkommenen Realidealismus, der Wille und Idee als koordinierte Prinzipien gelten ließ und beide dann in einem konkreten Monismus zusammenfaßte, indem er sie zu Attributen der absoluten Substanz machte. Doch finden sich bei Schelling — wie es überhaupt in der Art dieses Philosophen lag, nur fruchtbare Gedanken und Skizzen auszustreuen, die weitere Ausführung aber andern zu überlassen — nur Entwürfe und Andeutungen zu einem solchen System. Erst Eduard von Hartmann war es, der diese Schellingsche Prinzipienlehre zur Grundlage seines eignen Denkens machte und sie zu einem ganzen System vervollständigte. Dies war allerdings erst möglich, nachdem Hegel und Schopenhauer die Prinzipien einzeln zum Gegenstande einer speziellen Untersuchung und Durcharbeitung gemacht hatten, nachdem Hegel die rationale Seite, das Gebiet des passiven idealen Seins, Schopenhauer das Realprinzip des irrationalen Willens zur Begründung eines einseitigen Systems benutzt hatten,

und darin beruht schließlich auch die historische Rechtfertigung und Notwendigkeit dieser beiden Einseitigkeiten.

Allein, so hoch wir ihre Bedeutung für die Entwickelung der Philosophie anschlagen wollen, so können wir doch nicht umhin, sie als Systeme ihrer Einseitigkeit und Unvollständigkeit wegen zu verurteilen. Beide weisen schließlich doch nur auf ihre Synthese, auf die Verschmelzung zu einem konkreten Monismus nach dem Vorbilde der Schellingschen Prinzipienlehre hin, in dem sich ihre Vorzüge summieren, ihre Nachteile und Mängel aber gegenseitig aufheben, und erscheinen zwar als notwendige aber doch aufgehobene Momente in dem konkreten Monismus des Hartmannschen Systems.

MAX WENTSCHER · LOTZES „MONISMUS“

DARF man Lotze als „Monisten“ bezeichnen? Gibt es in seiner Weltanschauung nicht Momente genug, die ihn viel eher gerade als „Dualisten“ zu charakterisieren scheinen? Zwei Punkte vor allem kämen hier in Frage: zuerst die scharfe Trennung des Geistigen und Körperlichen; und sodann die Behauptung selbständiger Regsamkeit der Einzelwesen trotz ihres sonst überall betonten Enthaltenseins im Unendlichen, All-Einen. Zwar finden beide Punkte im Zusammenhange des Ganzen dieser Lehre ihre Erledigung in einem Sinne, der den Namen des Monismus für diese Gesamtanschauung gar wohl rechtfertigen könnte. Allein es kann immer noch gefragt werden, ob diese Art der Erledigung der in Rede stehenden Probleme auch wirklich zu Recht besteht, oder ob hier nicht trotz alles aufgebotenen Scharfsinns zuletzt doch ungelöste, vielleicht überhaupt unlösbare Schwierigkeiten und Bedenken zurückbleiben. Beide Probleme dürfen — auch abgesehen von dieser hier entwickelten Fragestellung — noch ein besonderes Interesse für sich in Anspruch nehmen. Einmal schon, weil die zu ihrer Lösung herangezogenen Grundüberzeugungen sehr wesentliche Bestandteile der ganzen Lotzeschen Weltanschauung bilden; sodann aber, weil es sich dabei um grundlegende Probleme aller Weltanschauung überhaupt handelt. So rechtfertigt es sich, wenn wir die Erörterung der Frage, in welchem Sinne und mit welchem Grunde Lotze als „Monist“ bezeichnet werden darf, wesentlich nach den beiden genannten Gesichtspunkten orientieren.

I. GEIST UND MATERIE

Scheidung der beiden Arten von Substanzen trotz der „Allbeseeltheit“. — „Wechselwirkung“, nicht „Parallelismus“. — Alle endlichen Substanzen wurzeln im Unendlichen.

Gegenüber dem „Materialismus“, der infolge des gewaltigen Aufschwunges der Naturwissenschaften und ihres Populärwer-

dens um die Mitte des letzten Jahrhunderts zuversichtlicher als je das Haupt erhob, hat Lotze seine Lehre von der Beseeltheit aller Wirklichkeitselemente herausgebildet. Mit der Grundanschauung der Leibnizschen Monadologie im wesentlichen zusammenstimmend, behauptet diese Lehre die prinzipielle Gleichartigkeit aller dieser Wirklichkeitselemente, und zwar so, daß die Seele oder das Selbstbewußtsein, wie wir es in uns selbst unmittelbar erleben, den in mannigfachsten Abstufungen immer wiederkehrenden Grundtypus bildet. Das „Sein" scheint ihm nicht, wie es der Materialismus betrachtet, in einem bloßen Für-anderes-sein aufgehen zu können, sondern nur erst in einem Für-sich-sein die volle Entfaltung seines eigentlichen Sinnes finden zu können. Solches „Für-sich-sein" aber findet er nur da wirklich gegeben, wo in irgendeiner Form wenn auch noch so dumpfen Selbstbewußtseins oder Selbstgefühls die erlebten Zustände zur Empfindung gelangen, zu einem gewissen Selbstgenuß führen. Somit sind nur beseelte Wesen eines Für-sich-seins und so auch eines wahren, eigentlichen Seins fähig. Und sofern also die Atome und das sonstige Wirklichkeitsmaterial der Naturwissenschaft und des Materialismus Realität haben soll, muß die Konsequenz gezogen werden, daß alle diese Grundbestandteile des Wirklichen „beseelt" sind, den eigentlichen „Seelen" in abgestufter Rangordnung vergleichbar, ja, wesensverwandt. —

Damit wäre denn ein prinzipieller „Monismus" in gewissem Sinne erreicht, und zwar in der Form eines spiritualistischen Monismus; denn das Seelische, Geistige soll hier ja der alleinige, einheitliche Typus des Wirklichkeitselementes sein, wo immer ein solches auftritt und als solches anerkannt werden kann. „Alle Realität ist Geistigkeit."[1] Allein mit dieser Einreihung Lotzes in die Rubrik des Monismus wäre doch noch wenig gewonnen. Denn trotz dieser dem Materialismus entgegengehaltenen Lehre von der Wesensverwandtschaft des Geistigen und Körperlichen oder von der allgemeinen Beseelung des Wirklichen, wird doch keinen Augenblick die völlige Unvergleichbarkeit außer acht gelassen, welche die physischen Vorgänge als solche von den Erlebnissen des Bewußtseins entscheidend trennt.[2] Mit Entschiedenheit wird jede Auffassung abgelehnt, welche zwischen den Tatbeständen des geistigen Le-

[1] Vgl. Mikrokosmos III (3. Aufl.) S. 531 ff. [2] Mikr. I (4. Aufl.) S. 165 ff., Streitschrift, S. 90 ff. usw.

bens und gewissen Analogien, die man auf dem Boden des physischen Geschehens finden könnte, einen realen inneren Zusammenhang konstruieren möchte. Vor allem sind es die auf die Einheit des Bewußteins hinweisenden Betätigungen des Vergleichens, Beziehens und Urteilens, für die auf physischem Boden niemals etwas zu analog einheitlichen Leistungen Befähigtes aufgezeigt werden könnte. Aus diesem Grunde tritt Lotze auch der Anschauung eines psychophysischen „Parallelismus", wie er in jener Zeit in Fechner einen seiner bedeutsamsten Vertreter gefunden, nachdrücklich entgegen. Es sei unzulässig, die hier einander durch einen allgemeingesetzlichen Zusammenhang koordinierten Vorgänge einfach als Außen- und Innenseite eines und desselben Geschehens zu fassen. Das oft herangezogene Bild von der Kreislinie, die, je nachdem man sie von außen oder von innen betrachte, dem Beobachter gänzlich verschieden erscheine, treffe eben in dem entscheidenden Punkte nicht zu; denn auf dem Boden der psychophysischen Zusammenhänge sei solch ein Drittes schlechterdings nicht angebbar, als dessen begreifliche Konsequenzen bei einer Betrachtung „von innen" das psychische Leben, bei einer solchen „von außen" die räumlich-zeitlich geordneten physischen Vorgänge sich fassen ließen. Dagegen findet Lotze in dieser Unvergleichbarkeit des Geistigen mit dem Physischen keinerlei Veranlassung, von der Annahme einer Wechselwirkung zwischen „Leib" und „Seele" sich abbringen zu lassen. In diesem Punkte nimmt er somit eine der sonst üblichen Auffassung gerade entgegengesetzte Stellung ein. Denn eben die fundamentale Wesensverschiedenheit zwischen Geistigem und Materiellem und die darin begründete Unbegreiflichkeit eines Herüberwirkens des einen in den Ablauf der Vorgänge des anderen, pflegt man sonst als Hauptargument im Sinne der Ausschließung jeder Wechselwirkung zwischen beiden zu verwerten; und dementsprechend erscheint dann der Parallelismus als einzige, aus dieser Schwierigkeit heraushelfende Auffassung des wechselseitigen Verhältnisses der beiden Vorgangsreihen. Lotze dagegen findet in der Unbegreiflichkeit eines Wirkungszusammenhanges kein Hindernis, diesen dennoch vorauszusetzen; um so weniger, da im letzten Grunde die letzten, einfachsten Wirkungszusammenhänge ihrem eigentlichen Zustandekommen nach nirgends für uns begreiflich sind; auch im Gebiete des Physischen nicht, obschon hier eine gewisse, uns darüber leicht hinwegtäuschende

Anschaulichkeit der Wirkungsübertragungen vielfach allerdings gegeben ist. So gut, wie nun innerhalb des Physischen dennoch ein eigentlicher Kausalzusammenhang angenommen werde, — und gerade auch von den Anhängern des psychophysischen Parallelismus, — so gut dürfe man ihn auch zwischen Seelischem und Körperlichem voraussetzen. Nichts weiter gehöre dazu, als daß auch hier ein streng gesetzlicher Zusammenhang durch die Erfahrung bestätigt sei, derart, daß bei Wiederkehr eines bestimmten psychischen Vorganges auch allemal der allgemeingesetzlich ihm zugeordnete physische Vorgang tatsächlich wiederkehre. Dagegen erscheint ihm die Behauptung eines stetigen Parallelgehens der beiden Vorgangsreihen, in dem Sinne, daß der Kausalnexus, wie er innerhalb des Physischen besteht, überall von sich aus korrespondierende Veränderungen und Wirkungszusammenhänge hervorbringen solle, wie der auf dem Boden des Psychischen bestehende, eben durch die völlige Unvergleichbarkeit der beiderseitigen Vorgänge gänzlich ausgeschlossen.

Übrigens ist es hierbei interessant, zu bemerken, wie diese beiden einander gegenüberstehenden Auffassungen über das Wechselverhältnis von Leib und Seele, eine jede in ihrer Art, den Anspruch erheben, die Selbständigkeit des geistigen Lebens gegenüber dem Materialismus sicherzustellen. Die Vertreter der parallelistischen Theorie meinen dadurch, daß sie alles Psychische immer wieder ausschließlich aus Psychischem kausal hervorgehen lassen, daß sie es also niemals, auch in keinem seiner Momente, als ableitbar aus physischen Bedingungen wollen gelten lassen, diese Selbständigkeit am reinsten herstellen zu können. Sie übersehen dabei nur, daß sie doch zugleich, eben zufolge der parallelistischen Grundanschauung, auch dem psychischen Leben zuletzt jede eigene Regsamkeit abzusprechen genötigt sind, welche nicht innerhalb des Physischen, mit den Mitteln der dort herrschenden physischen Kausalität, in allen für ihren kausalen Zusammenhang irgend in Betracht kommenden Momenten ihre vollständige, äquivalente Abbildung finden könnte. — Die Lotzesche Annahme dagegen, wonach eine eigentliche Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem stattfinden soll, gesteht zwar eine gewisse allgemeingesetzliche Abhängigkeit des letzteren von materiellen Bedingungen zu, beschränkt aber zugleich das Bereich dieser Abhängigkeit auf die niederen, in jedem Falle doch einmal

mechanisch bedingten Zusammenhänge des Seelenlebens. Den höheren, eigentlich geistigen Betätigungen aber wird dafür eine um so echtere Selbständigkeit vorbehalten, für die auf physischem Boden keinerlei „Korrelat" erst gesucht zu werden braucht, noch auch — wenigstens in dem, worauf es dabei ankommt — überhaupt denkbar wäre. Mit dieser Auffassung sind sogar freie Willensbetätigungen vereinbar, wie sie Lotze in der Tat im Zusammenhange seiner Gesamt-Weltanschauung unbedingt fordert, während sie bei der parallelistischen Ansicht — zufolge der strengen Gesetzmäßigkeit des physischen Geschehens und der daraus hier gefolgerten „Geschlossenheit der Naturkausalität" — von vornherein völlig ausgeschlossen sein würden. —

Eben dieser Punkt aber fordert uns noch zu einer weiteren Bemerkung auf. Der Unterschied des Physischen und Psychischen war in den bisher vorgeführten Gedankengängen Lotzes zwar bereits scharf genug betont und in der Bevorzugung der Lehre von der Wechselwirkung gegenüber dem Parallelismus geltend gemacht. Allein dieser Gegensatz fand doch eine gewisse Beschwichtigung durch die schon erwähnte Perspektive auf die allgemeine Beseeltheit aller Wirklichkeitselemente. Als reale Substanzen sollten sie alle ihrem Wesen nach als „geistig" vorgestellt werden, im letzten Grunde also — trotz aller zwischen ihnen bereits festgestellten Unvergleichbarkeit — eben doch wesenseins sein. Diese Behauptung gründete sich freilich nicht etwa auf das allgemeine Einheitsverlangen unseres erkennenden Geistes, nicht auf die methodische Maxime, principia praeter necessitatem non esse multiplicanda. Vielmehr war es ein gewisses poetisches Bedürfnis gewesen, was unsern Philosophen zu jener seltsamen Annahme bestimmt hatte. Es schien ihm unerträglich, daß die eine Hälfte des Gesamtwirklichen von allem Genuß der Weltwirklichkeit und ihrer Schönheit dauernd ausgeschlossen sein, daß sie lediglich als toter Stoff dasein, überall als bloß passives Substrat zu bloßer Bewegung auf Grund eines erlittenen Stoßes oder Druckes befähigt sein sollte. So wollte er das Glück der Beseelung über alles zur Wirklichkeit Gehörende ausgegossen wissen. In irgendwelchen inneren Zuständen, als Wohl oder Wehe sollte allen Weltelementen wenn auch noch so dumpf das Geschehen zum Bewußtsein gelangen, das die Anschauungsweise der mechanischen Physik ihnen nur als ein äußerliches Geschoben- und Gezogen-

werden anheftet, an dem ihr eigenes Wesen keinerlei Anteil hätte. Zwar stellt Lotze diese ganze Anschauung nur als eine mögliche Hypothese hin, allein man bemerkt leicht, daß es ein Lieblingsgedanke ist, der darin seinen Ausdruck gefunden. In der Tat gibt er dieser Hypothese ursprünglich überall den Vorzug vor der rein phänomenalistischen Auffassung in betreff der materiellen Dinge, als seien diese nur Erscheinungen für die beseelten Wesen, ohne jede eigene, selbständige Wesenheit, nur dazu da, den bewußten Wesen das Bild einer zusammenhängenden Weltwirklichkeit vorzuführen. — Später freilich tritt bei ihm die Lehre von der Allbeseelung merklich in den Hintergrund. Je mehr sich nämlich seine Grundanschauung von der allumfassenden einheitlichen Substanz als einer wesenhaften Macht entwickelt, in der alle Wirkungs- und Wirklichkeitszusammenhänge ihre Wurzel haben, je mehr er also alles Wirkliche in diesem allumfassenden, lebendigen Weltgrunde geborgen weiß, um so weniger legt er Wert darauf, auch den Elementen der sogenannten materiellen Welt noch ein besonderes „Für-sich-sein" und selbständiges Dasein zu vindizieren. Dafür, daß auch diesen Elementen eine höhere, geistige Daseinsart neben ihrer materiellen Erscheinungsform zukomme, scheint ihm nunmehr in der Geistigkeit jenes Weltgrundes oder des „Unendlichen" genügende Bürgschaft geboten; einer eigenen, individuellen Geistigkeit bedarf es dazu nicht mehr. Als „unaufheblich" gilt ihm jetzt nur noch „das Dasein geistiger Wesen", sowie „die Einheit des wahrhaft Seienden"; die materiellen Elemente, die Atome sind ihm nichts weiter mehr, als „elementare, ewig gleichförmig erhaltene Aktionen des einen Weltgrundes, dazu bestimmt, als unwandelbarer Beziehungspunkt in dem Spiele gesetzmäßiger Ereignisse zu dienen".[1] Und ausdrücklich werden ihnen gegenüber die beseelten Wesen jetzt als bevorzugt gefaßt „durch die wunderbare, keiner Einsicht weiter erklärbare Fähigkeit, sich selbst als tätige Mittelpunkte eines von ihnen ausgehenden Lebens zu fühlen und zu wissen"; sie sind auch nicht ewig gleichförmig unterhaltene, sondern „an bestimmten Punkten des Weltlaufs beginnende Aktionen, welche für einen Ausschnitt desselben ein früher nicht vorhanden gewesenes Zentrum der Verinnerlichung erzeugen".

[1] cf. Metaphysik v. 79: S. 186ff., S. 381 f. — Alter und neuer Glaube, Kl. Schriften III, 1. S. 430.

Hier also tritt ein ausgesprochener Gegensatz hervor zwischen den geistigen Wesen auf der einen, den materiellen Elementen auf der andern Seite. Die dualistische Scheidung zwischen Physischem und Psychischem tritt schärfer als je hervor, obschon in dem gemeinsamen Enthaltensein in dem allumfassenden einheitlichen Weltgrunde ein neues monistisches Band uns dargeboten wird. Der Unterschied zwischen Beseeltem und Materiellem liegt nicht eigentlich in metaphysischen Bestimmungen. Denn beide sind wirklich nur als „Aktionen" des Unendlichen, allein wahrhaft Seienden; und was die Beseelung anlangt, so wird sie auch jetzt den materiellen Dingen keineswegs entscheidend abgesprochen, sondern sie erscheint nur als nunmehr überflüssig geworden, ihres früher damit verbundenen Sinnes verlustig gegangen. Das Entscheidende liegt vielmehr darin, daß jetzt das geistige Leben der beseelten Wesen in seiner höheren Eigenart erfaßt wird. Denn die „Unaufheblichkeit" ihres Daseins liegt zuletzt in dem sittlichen Werte einer Welt frei wollender und wirkungsfähiger Wesen begründet; nicht also in ihrer Beseeltheit oder Geistigkeit als solcher, sondern erst in der darauf sich gründenden freien Willens- und Wirkungsfähigkeit.[1]

Eben hiermit gelangen wir aber zu dem Punkt, wo der Dualismus in der Lotzeschen Gesamtanschauung das bisher betrachtete Gebiet des Verhältnisses vom Psychischen zum Physischen verläßt, dafür aber in um so verwickelterer Form in dem Verhältnis der selbständigen geistigen Wesen zum einheitlichen Weltgrunde wiederkehrt. Denn nachdem den materiellen Elementen das selbständige Fürsichsein abgesprochen, sie zu bloßen elementaren Aktionen des Weltgrundes gemacht waren, können sie als solche dem monistischen Grundgedanken, der in der Herausarbeitung dieses einheitlichen Weltgrundes immer bestimmter hervortritt, nicht mehr im Wege sein, sofern sie ja nur noch in der Regsamkeit dieses letzteren selbst zur Geltung gelangen sollen. Wie aber soll es nun gedacht werden, daß den geistigen Wesen, die doch gleichfalls nur solche „Aktionen" des Weltgrundes sein sollen, nichtsdestoweniger eine Eigenregsamkeit zugesprochen wird, die von jener des Weltgrundes als etwas Besonderes, Eigenes sich abhebt? Jede Selbständigkeit, die den Einzelwesen zugesprochen wird, muß sie, wie es scheint, in einen neuen dualistischen Gegensatz bringen, — jetzt zwar

[1] Vgl. Mikr. III (3. Aufl.) S. 623.

nicht mehr zu den materiellen Elementen eines selbständig wirklichen Physischen, wohl aber zu jenem Weltgrunde selbst, dem sie sich nicht in gleicher Weise, eben durch Preisgabe ihrer Selbständigkeit, wollen einordnen lassen, wie die materiellen Dinge. Damit sind wir bei dem zweiten Hauptproblem angelangt, das, wie wir sahen, durch die Erörterung des Lotzeschen „Monismus" uns gestellt wird.

II. DIE SELBSTÄNDIGKEIT DER EINZELWESEN

Stellung der Einzelwesen zum „Unendlichen". — Die metaphysische Begründung ihrer „Immanenz" in dem allumfassenden, einheitlichen Weltgrunde. — Freiheit der Einzelwesen. — Religionsphilosophische Gesamtanschauung.

Zu wirklichem Sein, zu eigentlicher „Realität" sollte nach Lotze bloß dasjenige befähigt sein, dem ein „Fürsichsein" mit Fug und Recht zugesprochen werden konnte. Und nur in dem einen Beispiel des geistigen Lebens konnte klar gemacht werden, was ein solches vollgültiges Fürsichsein eigentlich bedeutet und in sich schließt. Nun aber betont Lotze überall, und die ganzen metaphysischen Grundlagen seines Systems nötigen ihn dazu, daß auch den geistigen Wesen kein in ihnen selbst begründetes Substanzenrecht zukommt, das ihnen etwa die Fähigkeit selbständigen Daseins außerhalb des Einen, allein wahrhaft Seienden erteilte. Auch für sie gilt, was ganz allgemein von den Einzeldingen gesagt wurde: „jeder Grund relativer Selbständigkeit, den die Dinge gegeneinander zeigen, ist selbst die Folge ihrer absoluten Unselbständigkeit gegenüber dem Unendlichen, welches sie niemals aus seiner Einheit entläßt".[1] Auch die „einzelnen Seelen" sind ja für Lotze so gut, wie die realen Elemente des Stoffes, nur „Aktionen des Einen wahrhaft Seienden".[2] Wie verträgt es sich mit diesem so ausgesprochenen „Monismus", wenn den Einzelwesen nun dennoch die Fähigkeit zugesprochen wird, „sich selbst als tätige Mittelpunkte eines von ihnen ausgehenden Lebens zu fühlen und zu wissen"? Wie soll etwas, was nur „Aktion des Unendlichen" ist, nun dennoch imstande sein, „sich als ein Selbst zu fühlen und gelten zu machen"?

Wir würden hier den Sinn der Lotzeschen Ausführungen vollkommen verfehlen, wenn wir jene in Rede stehende Selbständigkeit der geistigen Einzelwesen etwa nur als einen für diese

[1] Met. v. 79: S. 142. [2] Ebenda, S. 601.

selbst bestehenden Schein fassen wollten. Mit nachdrücklichstem Ernst vielmehr wird — im Zusammenhange der ethischen und religionsphilosophischen Untersuchungen — überall an der Annahme einer Willensfreiheit festgehalten, als unentbehrlicher Voraussetzung für die Erfüllung sittlicher Gebote, deren „verpflichtende Majestät" als „die absoluteste, keiner Herleitung aus irgend einer andern Quelle bedürftige Gewißheit" gefaßt wird. Ja, Lotze erklärt, diese Überzeugung sei „der durchaus fundamentale Punkt, auf welchem aller religiöse Charakter unserer Weltansicht ruht". Und wer sie nicht unmittelbar empfinde und zugebe, für den seien alle religionsphilosophischen Fragen überhaupt kein Bedürfnis.[1] Man mag geneigt sein, diese Sätze zu bestreiten: Das interessiert uns im Augenblick nicht weiter. So viel aber ist gewiß: wer so spricht, kann nicht gewillt sein, die so geforderte Freiheit zuletzt dennoch in bloße Illusion aufzulösen, als wären die Einzelgeister in Wahrheit bloße Marionetten, ohnmächtige Zuschauer des ganzen buntbewegten Spieles vermeintlich freier Entschliessungen, Vorstellungen eines sie beständig verfolgenden Verantwortungsbewußtseins und der daran sich anschließenden Gewissensregungen. Daß Lotze diese Freiheit in der Tat als real gefaßt wissen will, geht mit voller Bestimmtheit aus all den Untersuchungen hervor, die er der Vereinbarkeit solcher Freiheit der Einzelwesen mit der Erhaltung der gesetzmäßigen Ordnung des Weltganzen, und weiterhin mit den der Gottheit zugeschriebenen Prädikaten der Allmacht und Allwissenheit widmet.[2]

Angesichts dieser ethisch-religiösen Orientierung der Annahme freier, selbständiger Regsamkeit der persönlichen Geister ist es somit offenbar nicht statthaft, diese Freiheit zu bloßer Erscheinung zu verflüchtigen, die nur für die endlichen Geister bestünde, während in Wahrheit alle Aktivität im Weltganzen ausschließlich dem „Unendlichen" vorbehalten bliebe. Es bleibt nur folgende Alternative: entweder muß man behaupten, Lotze habe hier einander Widersprechendes gefordert, wie es ja auch so manchem andern großen Philosophen gelegentlich begegnet sei, und man dürfe daher seine Aufstellungen auf sich beruhen lassen; — oder aber, man ist genötigt, jenes „Enthaltensein" der endlichen Wesen im Unendlichen als dessen „Ak-

[1] Vgl. Grundzüge der Religionsphilosophie, II. Aufl. (Diktat von 1875), § 59.
[2] Mikr. III (3. Aufl.), S. 600 ff.

tion" in einem Sinne zu deuten, der, ohne aus dem Gefüge der metaphysischen Grundlagen dieser ganzen Weltanschauung herauszutreten, dennoch die Annahme der freien Einzelwesen mit der des „allein wahrhaft Seienden" in befriedigender Weise zu vereinigen gestattet. Der erstere Weg würde offenbar der bequemere sein und am einfachsten aus der nun einmal nicht abzuleugnenden Schwierigkeit, die hier in Rede steht, heraushelfen. Allein es ist doch zu beachten: es handelt sich hier nicht etwa um bloße Nebenpunkte der Lotzeschen Weltansicht, in denen man sonst einem Philosophen wohl das Recht zugesteht, auch einmal fehl zu gehen und mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Vielmehr sind es zwei seiner fundamentalsten Behauptungen, deren Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit hier in Frage kommt. Welchen Wert Lotze selbst auf die Freiheit der Einzelwesen legt, haben wir bereits gehört; und anderseits ist die Einheit des alle Wirkungszusammenhänge in der Welt tragenden und aus sich hervorbringenden Weltgrundes so sehr das eigentliche Ziel all seiner metaphysischen Untersuchungen, daß es von vornherein völlig ausgeschlossen ist, diesen Gedanken aus seiner maßgebenden Stellung in dem Ganzen dieser Weltanschauung entfernen zu wollen. Es kommt hinzu, daß wir bei Lotze selbst sichere Andeutungen finden, daß er jene beiden Gedankengänge für durchaus vereinbar miteinander gehalten hat. Denn wenn er z. B. bei seiner grundlegenden Untersuchung über die Möglichkeit des „transeunten Wirkens", auf dem aller Weltzusammenhang beruht, die Leibnizsche Lehre von der „prästabilierten Harmonie" darum zurückweist, weil sie jegliche Freiheit der Einzelgeister ausschließen würde,[1] und dann seinen eigenen Begriff der unendlichen Substanz oder der Einheit des Weltgrundes ableitet, so muß er doch der Überzeugung gewesen sein, darin etwas gewonnen zu haben, was gerade auch in dem fraglichen Punkte seiner eigenen Annahme vor der Leibnizschen den Vorzug gewährt. Aber zugestanden werden muß allerdings, daß eine ausdrückliche Behandlung oder gar eine befriedigende und einwandfreie Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeit von Lotze nirgends gegeben ist. Wir erfahren nur, daß die Dinge „nicht durch ein Heraustreten aus dem einen Unendlichen" erst Selbständigkeit des Daseins etwa zu erlangen vermöchten, „als wäre diese Transzendenz, deren eigentlichen Sinn dann anzugeben unmöglich wäre, die

[1] Vgl. Met. v. 79, S. 128, 195. Mikr. III (3. Aufl.). S. 485.

vorangehende Bedingung, an welcher das ersehnte Für-sich-sein als Folge hinge; sondern: indem Etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich von Anderem unterscheidet, löst es sich eben hierdurch, durch dieses sein Tun von dem Unendlichen ab, erwirbt nicht hierdurch, sondern besitzt hierin in der einzigen denkbaren Weise jene Selbständigkeit eines wahrhaften Seins, die wir mit einem sehr unpassenden räumlichen Bilde aus dem unmöglichen Akte einer Transzendenz entspringen lassen . . . Was imstande ist, sich als ein Selbst zu fühlen und geltend zu machen, das verdient, als abgelöst von dem allgemeinen allesumfassenden Grunde und als seiend außer ihm bezeichnet zu werden".[1] Allein positiv erfahren wir doch nicht, woher nun diese Fähigkeit, sich als solches Selbst zu fühlen und zu bewähren, eigentlich stammt, und wie sie als solche zu denken ist, wenn doch anderseits alle selbständige Regsamkeit im Weltganzen ausschließlich dem Unendlichen und seinen „Aktionen" vorbehalten bleiben soll. Wie soll in dem Ganzen dieser Anschauung das Einzelwesen dazu gelangen können, „eigene Zustände zu haben, die unmittelbar nicht Zustände der ‚allgemeinen Substanz' sind, und Anfänge zu Vorgängen zu geben, die aus jener Substanz nicht fließen"?[2]

Um hier zu einer klaren Entscheidung zu gelangen, sind wir genötigt, auf die metaphysischen Grundlagen näher einzugehen, auf denen der Lotzesche Begriff des Unendlichen als des einheitlichen, allumfassenden Weltgrundes sich aufbaut. Den Ausgangspunkt bildet hier das Problem des allgemeingesetzlichen Wirkungszusammenhanges der Dinge, wie ihn die Naturwissenschaft überall voraussetzt und die Erfahrung in weitester Ausdehnung tatsächlich vorfindet. Lotze unterscheidet dabei zunächst zwei wesentlich verschiedene Arten von Wirkungszusammenhängen, die er als „immanentes" und als „transeuntes" Wirken bezeichnet. Ersteres soll dasjenige sein, bei dem die „Ursache" und die zugehörige „Wirkung" innerhalb eines und desselben Wesens sich abspielen. Es lasse eine weitere „Erklärung" zwar nicht mehr zu, müsse vielmehr als letzte, einfachste Wirklichkeitssignatur einfach anerkannt werden; denn wir würden doch nicht ins Un-

[1] Met. v. 79: S. 190. [2] Diese Worte sind zitiert aus den Diktaten zur Religionsphilosophie vom Jahre 1875, § 56. Sie geben wohl die unzweideutigste Formulierung der von Lotze eigentlich gemeinten Selbständigkeit der Einzelwesen gegenüber dem Unendlichen. —

endliche den Versuch der Erklärung, als Zurückführung auf noch Einfacheres, fortsetzen wollen; vielmehr ließe sich deutlich voraussehen, daß jeder solche Erklärungsversuch Vorstellungen zu Hilfe nehmen müßte, in denen eben dieses Problem, das man hier lösen wollte, schon aufs neue wieder enthalten sei. Anderseits aber bedürfe dieses „immanente" Wirken auch keiner weiteren Rechtfertigung; die dabei vorausgesetzte Einheit des Wesens, innerhalb dessen die Vorgänge sich abspielen, die wir hier als „Ursache" und „Wirkung" bezeichnen, gebe uns eine immerhin einwandfreie Vorstellung einer Art von Zusammengehörigkeit beider und eines sie zusammenhaltenden Bandes.

Anders aber liegt die Sache im Falle des sogenannten „transeunten" Wirkens, bei dem nach der gewöhnlichen Vorstellung ein Vorgang, der in einem ersten Dinge (oder Wesen) sich abspielt, die „Ursache" sein soll für einen Vorgang in einem anderen, davon getrennten Dinge (oder Wesen). Hier liege ein gewisser Widerspruch, eine logische Unmöglichkeit vor, sofern zuerst jene zwei Dinge als völlig getrennt, einander nichts angehend betrachtet werden, und dann dennoch ihnen zugemutet wird, voneinander in der Weise Notiz zu nehmen, daß das eine sich nach den Zuständen (oder inneren Vorgängen) des anderen richtet, sie mit eigenen Zustandsveränderungen beantwortet. Eben das Widerspruchsvolle, das so in dem Begriffe des „transeunten" Wirkens liege, mache es unmöglich, auch ihn etwa, wie den des „immanenten" Wirkens, schlechthin als letzte, einfachste Signatur eines Wirklichkeitszusammenhanges anzuerkennen. Vielmehr sei hier eine Erklärung oder doch eine Rechtfertigung dieser in sich widerspruchsvollen Annahme unerläßlich. Nun aber zeigt es sich, daß alle hier überhaupt denkbaren Erklärungsversuche des als „transeuntes Wirken" gedeuteten Tatbestandes vollständig versagen. Anderseits jedoch kann dieser Tatbestand selbst aus unserer Natur- und Wirklichkeitsauffassung unmöglich hinweggeleugnet werden; er bildet vielmehr die ganz unentbehrliche Grundlage unseres eigenen Handelns und Wirkens in dieser Weltwirklichkeit, an der doch gerade für Lotze alles gelegen ist. So bleibt nichts übrig, als es mit einer der gewöhnlichen Auffassung gerade entgegengesetzten Ausdeutung dieses Tatbestandes zu versuchen, nämlich die Annahme der substantiellen Getrenntheit der Dinge, ihre Auffassung als zusammenhang-

loser Vielheit aufzugeben und sie alle als enthalten in einer umfassenden Wesenseinheit zu denken. So sind also nicht zuerst die Dinge, ein jedes für sich, wirklich und treten erst dann in „Beziehungen" miteinander, wie sie in ihrer „Wechselwirkung" oder im „transeunten Wirken" ihren Ausdruck finden. Vielmehr zeigt eben dieser unserer Erfahrung als Erstes vorliegende Tatbestand eines „transeunten" Wirkungszusammenhanges zwischen scheinbar getrennten, für sich existierenden Einzeldingen, daß zwischen ihnen ein sie alle umfassender Zusammenhang bereits besteht; dieser Zusammenhang aber ist in der wesenhaften Einheit des Weltgrundes oder des Unendlichen zu suchen. Mit dieser Annahme allererst hört das Problem des scheinbar „transeunten" Wirkens, das zwischen getrennten Substanzen stattfinden sollte, auf, in sich widerspruchsvoll und darum unlösbar zu sein; dieses „transeunte" Wirken verwandelt sich für Lotze jetzt vielmehr in ein „immanentes" Wirken innerhalb der Wesenseinheit der einen, allein wahrhaft seienden, unendlichen Substanz.

Zu diesen Ausführungen tritt nun jedoch noch ein ergänzender Gedankengang hinzu, der für die kritische Würdigung des Ganzen von wesentlicher Bedeutung ist. Zur Erläuterung nämlich einer solchen wesenhaften Einheit, wie sie als Grundlage für die Rechtfertigung der Annahme eines „immanenten" Wirkens Verwendung findet, werden wir auf die Einheit unseres eigenen Bewußtseinslebens hingewiesen. In ihm erleben wir es unmittelbar, was es heißt und wie es kommen kann, daß eine solche Wesenseinheit die etwa eingetretenen Veränderungen, die sie in sich vorfindet, von sich aus mit einer Reaktion, einer neuen Veränderung beantwortet, die nun zu der ersten — als „Wirkung" zur „Ursache" — hinzutritt. Ja, es ist dies die einzige Art, wie wir uns eine zu der hier geforderten Leistung eines immanenten Wirkens wirklich befähigte Wesenseinheit überhaupt zu denken vermögen. Und so gelangt Lotze denn zuletzt dazu, auch jene oberste, allumfassende Wesenseinheit des Unendlichen nach Analogie der Einheit unseres Bewußtseinslebens, unserer „Persönlichkeit" zu fassen, — wobei er nur aus diesem Persönlichkeitsbegriff alle diejenigen Momente entfernt oder entsprechend modifiziert wissen will, die uns zufolge unserer Endlichkeit als Schranken anhaften. Der Ausgangspunkt, die Orientierungsbasis gleichsam dieser Gedankengänge ist somit die

Selbsterfahrung unseres eigenen Bewußtseinslebens, nicht etwa eine a priori konstruierte Idee der „unendlichen Substanz", wie es z. B. bei Spinoza in der Darstellung seiner Ethik erscheint. Wir ziehen daraus die Folgerung, daß für Lotze das Gewisseste, keiner weiteren Herleitung oder Rechtfertigung Bedürfende, das er selbst als gesicherte Grundlage aller weiteren Untersuchungen verwendet, eben diese in unserer Selbsterfahrung erlebte Einheit unseres Bewußtseinslebens mit dessen immanenten Wirkungszusammenhängen ist. Und von hier aus nun glauben wir uns berechtigt, auf eine offenkundige Lücke hinzuweisen, die sich in den metaphysischen Argumentationen, die zuletzt in der Ableitung des Begriffes des Unendlichen gipfeln, konstatieren läßt. Nicht zur Erklärung des immanenten, sondern nur des scheinbar gegebenen „transeunten" Wirkungszusammenhanges zwischen den Dingen war dieser Begriff herangezogen, — eben um durch Herstellung der allumfassenden Wesensgemeinschaft und substantiellen Einheit das uns als „transeunt" erscheinende Wirken in ein in Wahrheit „immanentes" zu verwandeln, das innerhalb dieser umfassenden Wesenseinheit sich abspielen sollte. Genauer aber hätte der hier zur Verwendung gelangende logische Leitgedanke eben im Zusammenhange der Lotzeschen Argumentationen — vielmehr so gefaßt werden müssen, daß nicht sogleich alle scheinbar gegebene selbständige Regsamkeit der Einzeldinge zugunsten der allein „wahren" Wesenhaftigkeit und Eigenregsamkeit des „Unendlichen" aufgehoben wurde; nur das konnte behauptet werden: soweit die Dinge für unsere Erfahrung in einem transeunten Wirkungszusammenhange zu stehen scheinen, so weit sind sie in Wahrheit als einbegriffen in eine umfassende Wesenseinheit zu denken. Damit aber wäre sofort die weitere Konsequenz gegeben: soweit die Dinge (oder Wesen) zu einem ihnen selbst „immanenten" Wirkungszusammenhange befähigt sind, so weit können sie recht wohl als außerhalb jener Wesenseinheit des „Unendlichen" stehend gefaßt werden. Der Name dieses letzteren darf uns hier nicht irre machen, so wenig wie etwa der andere des „allumfassenden Weltgrundes", oder welchen man sonst dafür wählen mag. Denn sie alle sind ja nichts weiter, oder sollen doch zunächst nicht anders gemeint sein, wie als Bezeichnungen jener Wesenseinheit, welche zur Erklärung des scheinbar transeunten Wirkens herangezogen war; ihre Bedeutung

reicht daher auch — auf Grund des bisher Erörterten wenigstens — in keinem Sinne über die Grenzen des hier zu deckenden Erklärungsbedürfnisses hinaus; und wir können sie jeden Augenblick zurücknehmen, durch andere ersetzen, sobald man aus ihnen Konsequenzen ziehen will, die damit gar nicht beabsichtigt waren. — Daß wir bei Lotze selbst in seinen metaphysischen Untersuchungen die ausdrückliche Herausarbeitung dieser Konsequenz vermissen, bleibt freilich zu bedauern. Sie würde gerade für das, was ohne sie bei ihm als unmotivierte, ja widerspruchsvolle Aufstellung erscheint, — eben für die Eigenregsamkeit der persönlichen Einzelwesen, eine höchst erwünschte theoretische Stütze abgegeben haben. Daß sie bei ihm ihrem wesentlichen Sinne nach in dem Ganzen seiner Weltanschauung dennoch im Hintergrunde steht, zeigen deutlich solche Aussprüche, wie der oben bereits zitierte, wonach die Einzelwesen zu „eigenen Zuständen" befähigt gedacht werden, „die unmittelbar nicht Zustände der allgemeinen Substanz sind," und dementsprechend fähig, „Anfänge zu Vorgängen zu geben, die aus jener Substanz nicht fließen". — Hier wird unmittelbar Anwendung gemacht von dem Gedanken selbständiger immanenter Wirkungsfähigkeit der Einzelwesen trotz ihres partiellen Enthaltenseins in jener einheitlichen Substanz. —

Eines aber bleibt trotz solcher Wiederherstellung einer Sphäre selbständiger Eigenregsamkeit der Einzelwesen doch bestehen: sie können sich nach außen hin nur geltend machen, sofern sie zugleich jenem umfassenden einheitlichen Wesenzusammenhange der „Substanz" angehören. Prinzipiell freilich würden auch Wesen denkbar sein, denen bloß immanente Wirkungsfähigkeit zukäme; allein das Fehlen der Sphäre eines „transeunten" Wirkens würde alsdann ihnen jede Möglichkeit abschneiden, von ihrer Existenz nach außen hin irgend etwas merken zu lassen. Es wäre für die ganze übrige Weltwirklichkeit geradeso gut, als wenn sie nicht vorhanden wären. Uns interessieren, für uns überhaupt in Frage kommen könnten somit immer nur solche Einzelwesen, die mit einem Teil ihres eigenen Wesens wenigstens im allgemeinen Weltgrunde wurzeln. Aber weiter noch: da diese Einzelwesen nicht von Ewigkeit her existieren — wenigstens für unsere Erfahrung nicht —, und da sie doch auch nicht etwa sich selbst geschaffen haben können so müssen sie auch ihre erste Entstehung

notwendig jenem einheitlichen Weltgrunde verdanken. Es bleibt somit auch hier allerdings zuletzt bei einem „Monismus": alles Wirkliche nimmt seinen Ursprung allein aus dem Einen und bleibt auch dauernd wenigstens mit einem Teil seines Gesamtwesens in ihm enthalten. Aber anderseits ist nun doch nicht mehr alle Aktivität in der Welt ausschließlich unmittelbare Eigenregsamkeit des Einen, „Unendlichen". Vielmehr hat dieses aus sich selbst, aus seiner Wesenseinheit jene Einzelwesen partiell entlassen, diese mit einer die eigene in kleinem Maßstabe wiederholenden Fähigkeit zur Eigenregsamkeit, zu „immanentem Wirken" ausgestattet, doch so, daß es sie mit einem andern Teil ihres Wesens auch jetzt noch beständig in sich hegt und ihnen dadurch ein „transeuntes" Wirken auf andere Wesen und „Wirklichkeitselemente" hinüber ermöglicht. Wir können uns das hier in Frage kommende Verhältnis des Einzelwesens zum „Unendlichen" durch ein einfaches geometrisches Bild veranschaulichen, — wobei wir uns selbstverständlich bewußt bleiben, daß derartige „Veranschaulichungen" noch keine „Erklärungen" sind, daß sie nur das Gemeinte, Geforderte klarer herausstellen können, ohne doch etwa zu zeigen, wie dem so Geforderten in der Wirklichkeit mit den dort zur Verfügung stehenden Erklärungsmomenten Genüge geschehen kann. Unter diesem Vorbehalt wählen wir nun folgende Darstellung jenes Verhältnisses: ein verhältnismäßig großer Kreis wird von einem kleinen geschnitten, wobei der erstere dem „Unendlichen", der letztere dem Einzelwesen entsprechend gedacht wird. Es entstehen dabei drei verschiedene Gebiete oder Sphären: die erste derselben umfaßt alle Punkte, welche nur der Fläche des großen Kreises allein angehören, ohne zugleich von dem kleinen umfaßt zu sein; die zweite ist das beiden Kreisflächen gemeinsame Gebiet, in dem sie einander überdecken; die dritte die ausschließlich dem kleinen Kreise noch verbleibende Fläche. Diese letztere nun kann uns die Sphäre der dem Einzelwesen hier zugeschriebenen Eigenregsamkeit oder der ausschließlich „immanenten Wirkungsfähigkeit" desselben veranschaulichen. Nun aber kann — zufolge der Wesenseinheit des in dem kleinen Kreise repräsentierten Einzelwesens — eine in einem beliebigen Punkte dieser Sphäre entstandene Zustandsveränderung naturgemäß auch eine solche in einem Punkte zur Folge haben, der der zweiten der oben unterschiedenen Sphären angehört, also

zugleich eine Zustandsveränderung innerhalb des Unendlichen bedeuten würde. Von da aus aber wiederum kann — zufolge der Wesenseinheit dieses Unendlichen — dieselbe Zustandsveränderung weiterhin mit einer Folge verknüpft werden, die nunmehr in irgendeinem Punkte der ersten Sphäre darzustellen sein würde. Und ebenso würde umgekehrt das Einzelwesen von außen, aus der Sphäre des Unendlichen, beständig Anregungen und Einwirkungen erfahren können, die zunächst Zustandsveränderungen in der zweiten, beiden gemeinsamen Sphäre hervorbringen; von dort würde sie erforderlichenfalls mit Hilfe der Wesenseinheit des Einzelwesens in die ausschließlich diesem letzteren vorbehaltene Sphäre hinübergeleitet werden können, um dann etwa durch die hier gegebene immanente Wirkungsfähigkeit des Einzelwesens eine diesem letzteren spezifisch eigene Beantwortung zu empfangen. —

Was hier etwa noch einer weiteren Erklärung oder doch Rechtfertigung bedarf, liegt weniger in dem Verhältnis des Unendlichen zum Einzelwesen, nachdem dieses letztere einmal in die Wirklichkeit eingetreten ist und nunmehr „existiert". Vielmehr darin liegt die eigentliche Schwierigkeit, daß solche partiell wenigstens selbständigen Einzelwesen einmal aus dem Unendlichen hervorgegangen sein sollen. Wie kann etwas als selbständig, als fähig zu wirklich eigener Selbstbetätigung gefaßt werden, wenn es diese seine erste Entstehung, samt allen darin doch schon enthalten zu denkenden Keimen seiner ganzen Wesensentwickelung einem anderen Wesen verdankt?

Es würde hier nicht ganz zureichen, wenn man diese Schwierigkeit durch den Hinweis erledigen wollte, daß ja auch andere Auffassungen, z. B. die populäre religiöse von der „Schöpfung" des Menschen durch die Gottheit, genau dasselbe Problem einschlössen, und daß man nicht wohl verpflichtet sein könne, über solche, die letzten Anfänge einer jeden Weltauffassung betreffenden Schwierigkeiten noch weitere Auskunft zu geben. In Wahrheit liegt das Problem für Lotze zuletzt doch noch etwas anders, als für jene anderen Schöpfungsauffassungen. Bei diesen letzteren steht nämlich überall, wenn auch nicht immer deutlich ausgesprochen, der Gedanke im Hintergrunde, als gäbe es schon vor der „Schöpfung" Gottes eine allgemeine Ordnung, der alles Wirkliche oder

„Mögliche" notwendig gehorchen müsse und an die auch Gott selbst bei dieser seiner Schöpfung gebunden sei. Dieser Gedanke hat gelegentlich zu der Vorstellung eines „dunklen Weltgrundes" geführt, der außerhalb der Gottheit, oder auch wohl in ihr selbst, anzunehmen sei, und der — nach Art eines Fatums — gegenüber dem bewußt absichtlichen Willen Gottes hemmend oder gar ungewollte Nebenerfolge ihm anheftend sich geltend mache. Vor allem wurde dieser „dunkle Grund" zur Erklärung der Unvollkommenheiten und der Übel in der Welt herangezogen. — Lotze aber will solch ein ursprüngliches, selbst dem Unendlichen noch übergeordnetes selbständiges Recht des Geschehens in keiner Fassung anerkennen. Gerade hierin zeigt er sich als viel konsequenterer Monist, als die meisten, die man sonst als Monisten zu bezeichnen pflegt. Sein Weltgrund soll Alles in Allem sein, außer und neben ihm nichts ursprünglich Eigenes, Selbständiges existieren können, — weder eine Materie, noch Gesetze eines Wirklichkeitszusammenhanges überhaupt, noch „ewige Wahrheiten". Vielmehr sollen diese Gesetze und Wahrheiten nur der Ausdruck der eigenen allgemeinen Verfahrungsweisen des Unendlichen im Spiele seiner Aktionen sein. — Somit hat die gewöhnliche Schöpfungsauffassung augenscheinlich den Vorteil, daß sie die Besonderheiten der ursprünglichen Ausstattung der Einzelwesen keineswegs in einem ausdrücklich darauf gerichteten und alles Einzelne bestimmenden Schöpfungswillen Gottes begründet zu fassen braucht; sie kann auf jenes im Dunklen gelassene Bereich des an sich Notwendigen, Unaufklärbaren hinweisen und so Geschöpfe gewinnen, in denen etwas Neues, von der Gottheit selbst nicht eigentlich Gewolltes, vielleicht gar auch der Urgrund des Bösen zutage tritt. Aber diese Erklärungsmöglichkeit ist für Lotze eben abgeschnitten. Seinem obersten Weltgrund oder dem Unendlichen schreibt er, wie wir schon gehört haben, absolute, unbegrenzte Persönlichkeit zu. Alles, was in uns, als endlichen Wesen, nur fragmentarisch ausgebildet ist an Momenten einer eigenen, wahren Persönlichkeit, soll in diesem Unendlichen in unbeschränkter Vollendung enthalten sein. Für diese „unendliche Persönlichkeit" aber gibt es offenbar dann keinerlei Zurückgreifen mehr auf eine außer ihm schon an sich bestehende Weltwirklichkeit und notwendige Ordnung. Vielmehr muß alles Geschehen ausschließlich in dem bewußten Willen dieser Gottheit

selbst seinen ersten, ursprünglichen Grund haben. Somit wird hier allerdings das Problem in besonderem Maße akut, wie nun die Einzelwesen aus einem solchen Weltgrunde hervorgegangen sein und dennoch ein selbständiges, eigenes Wesen empfangen haben sollen, auf Grund dessen sie zu Betätigungen befähigt wären, die aus jenem Willen der Schöpfertätigkeit nicht fließen, auch nicht als mittelbar wenigstens notwendige Konsequenzen der ihnen von jenem mitgegebenen Wesensbestimmtheit.

Eine ausdrückliche Erörterung des hier vorliegenden Problems hat Lotze nicht gegeben. Und seine Untersuchungen über die Vereinbarkeit der von ihm geforderten Freiheit der Einzelwesen mit seinen etwas scholastisch gehaltenen Spekulationen über die „Unbedingtheit" und „Allwissenheit" der Gottheit sind wenig geeignet, uns eine irgend befriedigende Aufklärung zu geben. Das dieser Gottheit dort zugesprochene „überzeitliche Wissen" der „freien Handlungen" der Einzelgeister würde zuletzt mit Notwendigkeit dennoch auf ein „Vorherwissen", und somit auf eine Aufhebung dieser Freiheit hinauslaufen. Denn die Art, wie sich das in Gottes zeitlosem Wissen Enthaltene in der Weltwirklichkeit und ihrer Zeitreihe tatsächlich verwirklicht, mit der bestimmten Reihenfolge, in der dieses geschieht, würde doch entweder in jenem Wissen schon unmittelbar enthalten zu denken sein; oder der wirkliche zeitliche Verlauf müßte wenigstens nach einer bestimmten, allgemeingesetzlichen Ordnung sich daraus ergeben, so daß die Gottheit jederzeit ihr „Wissen" zu einem „Vorherwissen" zu gestalten imstande wäre. In der Tat würde ja sonst ihr Wissen Schranken aufzeigen, wie sie nicht einmal dem unsrigen anhaften. In jedem Falle bleibt aber die göttliche „Allwissenheit", die auch die „freien Handlungen" umfassen soll, eine für diese letzteren verhängnisvolle Vorstellung, die sie — gegen den ausgesprochenen Willen Lotzes — zu bloßen Illusionen herabdrücken würde. Es bleibt somit nur der andere Weg übrig, nämlich anzuerkennen, daß eine in obigem Sinne gefaßte „Allwissenheit" garnicht zu den eigentlich wertvollen Vollkommenheitsprädikaten der Gottheit zu rechnen ist, daß sie vielmehr zugunsten des höheren ethischen Interesses zurückstehen muß, das wir mit der Gottheit als Schöpferin einer Welt freier, persönlicher Wesen zu verbinden gewohnt sind, und das auch Lotze sonst überall entschlossen zu oberst stellt.

Damit aber finden wir uns zu dem gerade für uns in Frage stehenden Problem wieder zurückgeführt, wie nämlich die Möglichkeit des Hervorgehens eben dieser freien Wesen als solcher aus dem schöpferischen Willen der Gottheit gedacht werden soll, und zwar so, daß dabei der Gedanke dieser „Freiheit" und Selbständigkeit doch im vollen Umfange aufrecht erhalten bleibt. Eine eigentliche Lösung der Rätsel der Schöpfung, eine genauere Angabe, wie die Gottheit es angefangen habe, dergleichen hervorzubringen, kann nun freilich auch von der Lotzeschen Philosophie nicht erwartet werden; und auch unser Interpretationsversuch dieser letzteren kann dazu nicht verpflichtet sein. Das allein muß verlangt werden, daß sich mit hinreichender Bestimmtheit und ohne Widersprüche angeben läßt, wie die Annahme der Entstehung freier Wesen mit dem streng monistischen Grundgedanken dieser Philosophie ohne Widerspruch in Zusammenstimmung gebracht werden kann. — Die Lösung dieser Schwierigkeit aber kann offenbar nur in der Richtung gesucht werden, daß man eben diesen Begriff der Freiheit selbst zum Ausgangspunkte nimmt und das, worauf es dabei in dem vorliegenden Zusammenhange eigentlich ankommt, klar herausstellt. In ihm liegt — nach Lotzes eigenen, wiederholt ausgesprochenen Gedankengängen — die Vorstellung eingeschlossen, daß nicht alle Betätigungen nur einfach die notwendige Konsequenz vorangegangener Erlebnisse und Betätigungen seien, sondern daß die betreffenden Wesen in frei schöpferischer Tätigkeit etwas Neues, völlig *Eigenes* zu erzeugen imstande sind. Über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gedankens solcher Freiheit selbst haben wir hier nicht weiter zu reden. Nur darum handelt es sich jetzt, diese Annahme von den Schwierigkeiten zu befreien, welche ihr entgegenstehen, sobald man sie mit der Schöpfungstätigkeit der Gottheit in Zusammenhang zu bringen versucht. Es müßte offenbar der Gottheit die Fähigkeit zugeschrieben werden, Wesen eben von der Art zu „schaffen" (oder aus sich „partiell zu entlassen"), daß *diese selbst* nunmehr zu analoger freischöpferischer Tätigkeit — natürlich in entsprechend verkleinertem Maßstabe — befähigt sind, wie die, von der die Gottheit selbst Gebrauch macht. Diese Forderung aber enthält an sich nichts Unmögliches, Widerspruchsvolles —, wenigstens für den Indeterministen nicht. Zu ihr wird derjenige, der mit Lotze beim Aufbau seiner Weltanschauung das ethische Interesse an einer Welt

freier geistiger Wesen zu oberst stellt, notwendig zurückgreifen müssen. Nur der Determinist pflegt die einzelnen Betätigungen eines jeden Wesens sich so vorzustellen, daß sie restlos kausal bedingt sind einerseits in den von außen herankommenden Einwirkungen und den darin herrschenden allgemeingesetzlichen Zusammenhängen, anderseits in dem in der ursprünglichen Ausstattung enthaltenen Gesamtwesen dieses Individuums und dessen innerer Gesetzlichkeit. Der Indeterminist dagegen nimmt diese ganze Kette von Einwirkungen und Gesetzlichkeiten noch nicht für die einzigen Faktoren, welche die Entwickelung des Einzelwesens und dessen Betätigungen bestimmen; vielmehr hält er dieses selbst für befähigt, aus sich heraus, selbsttätig etwas hervorzubringen und in jenem Kausalnexus mit zu verwirklichen, was jeder Ableitung aus Vorangegangenem, schon Gegebenem prinzipiell unzugänglich ist. Auf solchem Boden mithin würde die Schöpfung einer Welt freier, geistiger Wesen durch das Eine, Unendliche, eine in sich durchaus konsequente, widerspruchsfreie Forderung sein. Der „Monismus", der auch so noch bestehen bleibt, würde dann freilich nicht mehr ein solcher sein, bei dem nur ein wahrhaft Seiendes dauernd Alles in Allem bliebe und auch alle Aktivität in der Welt als einziges aktionsfähiges Subjekt unmittelbar von sich selbst, als eigentliche Selbstbetätigung ausgehen ließe. Vielmehr nur insofern bliebe die Einheit des Weltgrundes erhalten, als in seiner Wesenhaftigkeit allein die Entstehung und alle Selbständigkeit der Einzelwesen ihren Ausgang nehmen kann. Zugleich aber treten die von ihm geschaffenen endlichen, freien Einzelwesen ihm nun mit der von ihm selbst beabsichtigten Fähigkeit gegenüber, selbständige Eigenregsamkeit zu entwickeln, in wie enge Grenzen diese auch immer eingeschlossen bleiben mag. Eben damit aber ist zugleich die Möglichkeit ethischer Beziehungen gewonnen zwischen den Einzelwesen und dem Unendlichen, und somit auch einer ethischen Wertschätzung dieses Weltganzen, an welcher für Lotze Alles gelegen ist.

WILH· VON SCHNEHEN · HAECKELS „REINER“ UND „KONSEQUENTER“ MONISMUS

UNTER all den vielen Denkern, die sich mehr oder weniger entschieden zum Monismus bekannt und dem großen Ziele einer einheitlichen Weltanschauung bald selbständig, bald im Anschluß an irgendeinen Vorgänger zugestrebt haben, kann sich kein anderer eines ähnlichen äußeren Erfolges rühmen, wie Ernst Haeckel. Vor neun Jahren erst veröffentlicht, ist sein Welträtselbuch inzwischen schon in fünfzehn verschiedene Sprachen übersetzt worden; allein von der deutschen Ausgabe sind heute etwa 250000 Exemplare verbreitet, und zum mindesten die Hälfte aller dieser Leser dürfte den Verfasser tatsächlich als den Überwinder alles Dualismus verehren. Ein solcher Mann darf in dieser Galerie berühmter Monisten nicht fehlen. Und da Dr. Heinrich Schmidt, der getreuste Schüler und Anhänger Haeckels, den ursprünglich zugesagten Beitrag über das Weltbild seines Meisters leider nicht eingesandt hat, so habe ich es auf Wunsch des Herausgebers übernommen, eine Darstellung des Haeckelschen „Monismus“ zu geben. Ich enthalte mich dabei nach Möglichkeit jeden eigenen Urteils, soweit ein solches nicht schon zur Auswahl, Anordnung, Verknüpfung und Erläuterung der für Haeckels allgemeine Weltanschauung bedeutsamsten Aussprüche unbedingt erforderlich ist und in all dem notwendig auch zum Ausdruck kommen muß. Und ebenso wie meine eigenen Ansichten, über die sich der Leser ja leicht im ersten Bande dieses Werkes unterrichten kann, lasse ich auch die Einwände all der zahlreichen Gegner und Kritiker der „Welträtsel“ entweder ganz aus dem Spiel oder weise nur gelegentlich in einer Anmerkung auf sie hin. Denn nur auf Haeckels Ansichten kommt es hier an. Diese, womöglich mit seinen eigenen Worten, im Zusammenhange darzustellen und ihre grundlegenden Gedanken klar herauszuarbeiten, das allein ist es, was mir an dieser Stelle obliegt.

Freilich ist schon das keine leichte Aufgabe. Denn soviel Haeckel auch in den vierzig Jahren seiner schriftstellerischen

Tätigkeit veröffentlicht hat, die letzten entscheidenden Fragen aller Weltanschauung: die Fragen nach dem Verhältnis von Sein und Denken, Körper und Bewußtsein, Leib und Seele, Geist und Natur, Kraft und Stoff, Einheit und Vielheit, Wesen und Erscheinung, Gott und Welt u. a. hat er doch kaum recht im Zusammenhange systematisch erörtert, sondern meist nur zwischen breiteren, seinem Hauptziele einer allseitigen Begründung und Durchführung der Entwicklungslehre gewidmeten Arbeiten in kurzen, oft wiederholten Anläufen bald von dieser, bald von jener Seite her flüchtig gestreift. Und wenn er sich auch im großen und ganzen, in seinen allgemeinen Ansichten und Bestrebungen während all dieser Zeit ohne Frage treu geblieben ist und keine jener vollständigen Wandlungen oder „psychologischen Metamorphosen" durchgemacht hat, über die er sich bei anderen verwundert, so ist doch im einzelnen seine Antwort auf gar manche bedeutsame Frage zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgefallen oder wenigstens in verschiedene Formeln und Worte gekleidet. Alle diese verschiedenen Formeln aber sind natürlich gleichermaßen zu berücksichtigen: keine darf von vornherein zugunsten irgendeiner anderen vernachlässigt werden. Und so muß denn ein jeder, der die Weltanschauung Haeckels wirklich in ihren Grundzügen treu wiedergeben will, die einzelnen Bausteine zu seiner Darstellung notwendig von weit her zusammentragen und immer wieder Aussprüche, die an sich durch große räumliche und zeitliche Abstände getrennt sind, dicht zueinander rücken: wobei für jeden einzelnen von ihnen immer wieder die Quelle nachzuweisen ist. Das erweckt dann, trotz aller Bemühungen um eine in sich zusammenhängende Darstellung, leicht den Eindruck der Flickarbeit und ergibt jedenfalls eine für das Auge störende Überlastung des Druckes mit zahllosen Verweisen. Aber ich darf wohl hoffen, daß der billig denkende Leser diese Mißstände um der Sache selbst willen mit in den Kauf nimmt oder wenigstens dem Bearbeiter nicht zur Last legt, was dieser selbst gern anders gehabt hätte, aber nicht zu ändern vermocht hat.[1] —

[1] Dr. Heinrich Schmidt sagt: Haeckel liebe es nur deswegen, verschiedene Worte für einen und denselben Begriff anzuwenden, weil ihm das Wort nichts, die Sache alles gelte. Und nur wer seinen klaren Begriffsbestimmungen nicht folge oder folgen könne, werde dadurch in Verwirrung geraten. („Der Kampf um die Welträtsel." S. 42.) — Prof. Georg Adickes dagegen, der scharfsinnigste Kritiker der „Welträtsel", spricht gelegentlich von einer „Orgie der Begriffsverwirrung" und meint, Haeckel verdanke seine äuße-

Ich verweise mit W. auf die Welträtsel (Volksausgabe), mit L. auf die Lebenswunder (Volksausgabe), mit M. auf die Altenburger Rede „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" (9. Aufl.), mit V. I u. II auf die beiden Bände der „Gemeinverständlichen Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwickelungslehre" (2. Aufl. 1902), mit M. I u. II auf die beiden Bände der „Generellen Morphologie", mit S. auf die „Natürliche Schöpfungsgeschichte", mit N. auf die Flugschrift „Monismus und Naturgesetz", und mit K. auf die drei Berliner Vorträge „Der Kampf um den Entwicklungsgedanken".

Monismus im Sinne Haeckels bedeutet eine rein natürliche Weltanschauung (V. II. 352) oder eine einheitliche Auffassung der Gesamtnatur (M. 9). Denn der Begriff der Natur umfaßt nach seiner Ansicht die gesamte wissenschaftlich erkennbare Welt (L. 37. 189). Daher ist auch die Naturwissenschaft die Wissenschaft schlechthin. Es gibt kein einziges Gebiet menschlicher Wissenschaft, das den Rahmen der Naturwissenschaft überschritte: so wenig als der Natur selbst etwas Übernatürliches gegenübersteht (L. 37). Auch die sog. „Geisteswissenschaften" sind, genau besehen, nur Teile oder Zweige der Naturwissenschaft (L. 9. 37 u. a.). Und was wir mit einem Worte „Philosophie" nennen, ist nur die einheitliche Zusammenfassung aller besonderen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse (L. 1. 33) oder auch: die Erkenntnis des ursächlichen Zusammenhanges aller einzelnen Erscheinungen, also die erklärende Naturwissenschaft im Gegensatz zu der bloß beschreibenden Naturkunde (W. 3. 13—14). Denn indem sie sich von der bloßen Beobachtung, Beschreibung und Ansammlung einzelner Erfahrungstatsachen zu deren denkender Zusammenfassung und zur Ableitung allgemeiner Gesetze erhebt, wird die Naturforschung selbst schon zur Philosophie: zur Philosophie der Natur. Und eine andere als diese gibt es nicht (V. II. 352). Alle wahre Naturwissenschaft ist Philosophie, und alle wahre Philosophie ist Naturwissenschaft. Alle wahre Wissenschaft aber ist Naturphi-

ren „Erfolge" zum guten Teil grade dem Umstande, daß die Verschwommenheit und Unklarheit seiner Terminologie auch seine Leser der unbequemen Notwendigkeit enthöben, sich etwas Bestimmtes dabei zu denken. („Kant contra Haeckel" S. 20, 33, 151—152.) Als bloßer Berichterstatter muß ich es ganz dem geneigten Leser überlassen, für welche von beiden Ansichten er sich entscheiden will.

losophie (M. II. 447). „Monistische Philosophie" also ist dasselbe wie „monistische Naturwissenschaft" (W. 158). Und der „reine" oder „konsequente Monismus" ist notwendig auch ein rein naturwissenschaftlicher Monismus. — Nun ist aber der grundlegende Teil der Naturwissenschaft die Physik. Diese ist die eigentliche Fundamentalwissenschaft, die allen anderen voransteht (L. 189). Ja, im Grunde umschließt die Physik, im weiteren Sinne verstanden, alle menschliche Erkenntnis. Denn wie die gesamte Geisteswissenschaft nur ein Teil der Lebensforschung oder Biologie, so ist diese wiederum nur ein Teil der Physik (L. 38. W. 87). Wir haben also zunächst die physikalischen Grundlagen „unseres konsequenten Monismus" darzustellen und beginnen mit der Frage nach dem Wesen und der Zusammensetzung der Materie.

Die Materie ist für Haeckel ganz im allgemeinen „das Ausgedehnte" oder „Raumerfüllende" (W. 99. L. 186. N. 11). D. h. sie ist dasselbe, was man in gewöhnlicher Sprache „Stoff" nennt. Stoff und Materie sind für Haeckel Wechselbegriffe (W. 86 u. a.). Eine rein dynamische Auffassung der Materie, eine Auflösung der Natur in bloße Kräfte oder Kraftäußerungen lehnt er entschieden ab. Die Ausdehnung oder Raumerfüllung, das wichtigste Merkmal der Materie, sagt er, sei durch bloße Kraftäußerungen oder Energietätigkeiten nicht zu erklären (N. 12). Auch bedürfe man für die Kraft ja schon eines Trägers, der nur in dem Stoff gesucht werden könne (L. 36). Und die Annahme von raumerfüllenden, also ausgedehnten und stofflichen Massenteilchen sei in diesem Sinne eine unentbehrliche Annahme der modernen Naturwissenschaft, die von dieser schon um der Anschaulichkeit willen (!) nicht preisgegeben werden dürfe (L. 190). — Die Raumerfüllung der Materie ist jedoch keine gleichmäßige. Wenigstens heute nicht. Sie war es nur „im ursprünglichen Ruhezustande". Dann aber ist aus gewissen, in seinen Ureigenschaften selbst liegenden Ursachen an bestimmten Stellen des Raumes eine Verdichtung des anfänglich überall gleichmäßigen Urstoffes erfolgt: gewissermaßen eine erste Arbeitsteilung des Stoffes, die zu dessen Scheidung in zwei verschiedenartige Bestandteile führte: in die ponderable Materie oder wägbare Masse und die imponderable Materie oder den unwägbaren Äther (W. 89. 92—93. 98). Nur die Masse ist atomistisch gegliedert: d. h. sie besteht aus kleinen gesonderten, aber gleichartigen und raumerfüllenden Stoffteilchen, die an sich unteilbar, unveränderlich,

unelastisch und undurchdringlich sind (M. 17). Der Äther dagegen ist ein stetig in sich zusammenhängender, sehr dünner und äußerst beweglicher Stoff und erfüllt als solcher gleichmäßig den ganzen Weltraum, soweit dieser nicht von der Masse des wägbaren Stoffes oder dessen getrennten Teilen eingenommen ist (W. 89. 92).

Freilich neigen heute wohl die meisten Physiker zu der Annahme, daß der Äther ebenso wie die Masse atomistisch gegliedert, also aus getrennten Teilen zusammengesetzt sei (M. 42). Und Haeckel redet hier „als bloßer Dilettant", der „mit Physik und Mathematik zu wenig vertraut ist, um die Licht- und Schattenseiten gewisser Lehren sondern zu können" (W. 92. 89. N. 15—16). Aber „als ein solcher unvollkommen gebildeter Laie" (N. 15) lehnt er „entsprechend dem Grade seiner Sachkenntnis und Urteilskraft" (W. 92) jene Annahme der Fachmänner ab, weil sie uns unvermeidlich zu der Vorstellung eines leeren (d. h. stoffleeren) Raumes und einer unvermittelten Fernwirkung der Körper führe, die von der modernen Physik gegenwärtig allerdings noch zäh festgehalten werde (?! W. 89), aber in Wahrheit bei dem heutigen Stande der Naturerkenntnis kaum mehr möglich sei oder wenigstens zu keiner „klaren monistischen Vorstellung" führe (W. 92). Und er nimmt statt dessen eine eigentümliche Struktur des Äthers an, die man vorläufig (ohne weitere Bestimmung!) als „ätherisch" oder „dynamisch" bezeichnen kann (!! W. 92. M. 42). Wie innerhalb eines stofflich vollkommen ausgefüllten Raumes noch Bewegung irgendwelcher Teile ohne Widerspruch denkbar ist und wie sich die „klare", dem Monismus unentbehrliche Vorstellung eines nicht aus Atomen bestehenden, „ätherischen" Äthers damit vereinen läßt, daß „der Monismus alle Erscheinungen — ohne Ausnahme — auf Mechanik der Atome zurückzuführen bestrebt sein muß" (M. 15. L. 190), darüber geben uns Haeckels Werke nirgends einen Aufschluß. Wir vernehmen nur, daß der Äther, dessen Dasein noch im Jahre 1878 „kein Mensch irgendwie objektiv zu beweisen imstande war" (V. II. 262), seither „eine positive Tatsache" geworden ist und jeden Augenblick in der luftleeren Glasglocke schwingend wahrgenommen werden kann (!) (W. 91. M. 16). Damit sind natürlich auch alle erkenntnistheoretischen Zweifel an dem wirklichen Dasein eines Stoffes außerhalb des Bewußtseins erledigt. Maß und Gewicht, chemische und mechanische, elektrische und optische Versuche überzeugen uns,

daß ein wirklicher Stoff in Gestalt der Masse und des Äthers unabhängig von unserer Vorstellung tatsächlich existiert, wenn auch „unkundige Philosophen" und selbst einzelne „vorsichtige exakte Physiker" noch immer das Gegenteil behaupten (W. 92).[1]

Untrennbar verbunden aber mit diesem Stoff ist die Kraft oder Energie. Denn sowenig wie die Erscheinung der Materie in ihrer räumlichen Ausdehnung erst nachträglich durch Kräfte hervorgebracht werden kann, ebensowenig kann die Kraft nachträglich aus dem Stoff oder dessen Tätigkeit abgeleitet werden (N. 12. V. II. 356). Es gibt keinen Stoff ohne Kraft und keine Kraft ohne Stoff. Beide sind gleich ursprünglich und von jeher miteinander gegeben (W. 90. L. 34—35. 186. u. a.). Darauf, wie wir uns diese unzweifelhafte Verbindung zweier so verschiedener Wesenheiten denn nun eigentlich zu denken haben, läßt sich Haeckel nicht weiter ein. Der exakte Physiker oder Mathematiker mag die Frage aufwerfen: wie die Atomkraft, die (wenn sie überhaupt eine genau bestimmte und bestimmbare Wirkung haben soll) nur eine punktuelle „Zentralkraft" sein darf, mit dem stofflichen Atomkörper verbunden ist. Und ein Metaphysiker, wie Ed. v. Hartmann, mag den Nachweis versuchen, daß eine solche Verbindung überhaupt nicht ohne Widerspruch denkbar sei und man eben deswegen schon aus physikalischen Gründen zu einem reinen Dynamismus (atomistischen Dynamismus) fortgehen müsse. Für Haeckels „allgemeinere Betrachtung" kommen solche Einzelheiten nicht in Betracht. Er erkennt die Grundfrage nach dem Zusammenhang von Materie und Kraft ganz im allgemeinen als die Eine noch wirklich vorhandene Grenze des Naturerkennens bereitwillig an (M. 40. V. II. 357) und begnügt sich im übrigen mit dem Hinweis auf die Erfahrung, die uns, wie er meint, noch keine einzige Kraft kennen gelehrt habe, welche nicht an den Stoff gebunden ist. (?) Oder was dasselbe (?) besagt: keine einzige Form der Energie, welche nicht durch Bewegungen der Materie „vermittelt" wird (! W. 90).

[1] Von einem Philosophen, meint Haeckel, könne man nicht verlangen, daß er über alle Fragen erst vieljährige ernste und gründliche Studien anstelle, ehe er darüber schreibt (N. 15). Nach diesem, so von ihm selbst festgelegten Maßstabe sind also Haeckels „philosophische" Ausflüge nicht nur in die Physik, sondern auch in die Erkenntnistheorie, die Psychologie, die Metaphysik u. a. zu beurteilen.

Denn wie Materie und Stoff, ebenso sind für Haeckel auch Energie und Kraft Wechselbegriffe, die er, wie es gerade kommt, überall miteinander vertauscht. Zwar hat die Physik diese beiden ursprünglich gleichbedeutenden (?) Begriffe in neuester Zeit schärfer voneinander getrennt (W. 87. 93). Und sie versteht unter „Kraft" jetzt allgemein die Ursache der Bewegung, während sie die „Energie" oder Arbeit jetzt gewöhnlich als das Produkt von Kraft und Weg bestimmt (N. 19. L. 186). Aber „für die allgemeinere Betrachtung" der „Welträtsel" ist „dieser feinere Unterschied gleichgültig" (W. 87. 93). Und Haeckel fährt darum auch trotz der ihm gemachten Einwände fort, sie als Wechselbegriffe zu gebrauchen. Zumal da sich unter Kraft im allgemeinen, wie unter Triebkraft und Spannkraft im besonderen „auch der gewöhnliche Arbeiter und der gebildete Laie doch irgend etwas (!) denken kann, unter aktueller und potentieller Energie ohne vorhergehende umständliche wissenschaftliche Belehrung aber nicht" (N. 20). Und so bleiben wir auch im Unklaren darüber, was Haeckel selbst eigentlich unter Kraft oder Energie versteht: ob die Ursache der Bewegung („bewegende Kraft" W. 87. N. 7) oder die bei der Bewegung geleistete Arbeit mit Einschluß der Arbeitsfähigkeit ruhender Körper (also die „Energie") oder die Bewegung selbst (W. 88. 89. L. 186. u. a.) oder schließlich auch den Geist (L. 34. V. II. 356 u. a.). Wahrscheinlich kommen alle diese „feineren Unterschiede" für seine „allgemeine Untersuchung" nicht in Betracht. Und wir müssen uns mit der Einsicht begnügen, daß es für den „reinen" oder „konsequenten" Monismus „gleichgültig" ist, ob wir sagen: Kraft und Stoff sind von jeher untrennbar miteinander verbunden gewesen (W. 90. L. 35. N. 11) oder Materie und Energie (W. 14 u. a.) oder bewegter Stoff und Empfindung (W. 97. L. 186) oder Materie und Geist (W. 14. N. 11) oder „irgend etwas" sonst.[1]

Jedenfalls wird es nunmehr allen denkenden Lesern ebenso wie Haeckel „selbstverständlich" erscheinen, daß auch jene

[1] Wenn Haeckel den „Kanon der Physik", das vortreffliche Werk seines Freundes Auerbach, eher kennen gelernt hätte, so würde er, wie er selbst neuerdings einräumt, manche physikalisch-philosophische Grundbegriffe schärfer erfaßt und in andere Ausdrücke gekleidet haben (N. 21). So ist sein eigenes Werk freilich in diesen wie in manchen anderen Einzelheiten irrtümlich; aber diese Detail-Mängel fallen dem großen Ganzen gegenüber so wenig ins Gewicht, daß er sie auch in etwa noch folgenden Auflagen nicht zu ändern gedenkt! (N. 34). „Eine reife Frucht vom Baum der Erkenntnis"

beiden Grundgesetze der modernen Naturwissenschaft: das chemische Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Kraft untrennbar zusammengehören (W. 86—87). Zwar erfreut sich diese naturgemäße Überzeugung noch keineswegs allgemeiner Anerkennung: die meisten Lehrbücher der Physik wie der Metaphysik berühren diese grundlegende Frage gar nicht oder nur flüchtig (N. 9. 13), und alle Anhänger des Dualismus bekämpfen (?) die Annahme einer solchen wesentlichen Einheit jener beiden großen Gesetze (N. 13. W. 87). Aber Haeckel hat schon im Jahre 1892 ihre innere Zusammengehörigkeit betont und sie unter dem Begriff des „Substanzgesetzes" vereinigt, da ihm (wie wir später noch näher sehen werden) der spinozistische Begriff der „Substanz" als der einfachste, klarste und sachgemäßeste Ausdruck für das Grundverhältnis von Kraft und Stoff erschien (N. 9) oder Kraft und Stoff für „unseren Monismus" nur verschiedene unveräußerliche Erscheinungen eines einzigen Weltwesens, der Substanz, sind (M. 14. W. 87). So verstanden: als Ausdruck des untrennbaren Zusammenhanges jener beiden begrifflich getrennten Gesetze ist „das klare Substanzgesetz" von grundlegender Bedeutung für unsere monistische Weltanschauung (W. 87. 151 u. a.). Es ist das oberste und allumfassende Naturgesetz: das wahre und einzige kosmologische Grundgesetz, insofern es alle anderen anerkannten Naturgesetze in sich vereinigt. Und seine Entdeckung und Feststellung ist die größte Geistestat des 19. Jahrhunderts (W. 86. N. 13). Im Grunde genommen folgt es freilich schon aus dem Prinzip der Kausalität (W. 87). Ja, es ist im Wesen identisch mit dem allgemeinen „Kausalgesetz der Metaphysik", mit dem universalen Prinzip der Ursache und Wirkung (N. 13) oder nur ein anderer konkreter Ausdruck für dieses abstrakte große Gesetz der mechanischen Kausalität (W. 146). Und indem es überall nur mechanische Ursachen in den Erscheinungen „nachweist" (! W. 94), ist es der sichere, unverrückbare Leitstern, der „unsere monistische Philosophie" durch das gewaltige Labyrinth der Welträtsel zu deren Lösung führt (W. 8. 146). Nur eins gibt es noch, was dem Substanzgesetz ebenbürtig ist

bleibt das Welträtselbuch ja doch: die „ehrliche und gewissenhafte Arbeit" eines Mannes, der die Ergebnisse seiner mühsamen Forschungen „nach bestem Wissen und Gewissen" seinen Mitmenschen nutzbar machen möchte (W. 4. 5. 154).

und es gewissermaßen ergänzt: nämlich die von Goethe, Lamarck und Darwin begründete und von Haeckel selbst weiter ausgeführte Entwicklungslehre (W. 8). Aber die Tatsache, daß es die Substanz oder der „Kraftstoff" (L. 185) selbst ist, der sich überall bewegt und umbildet, stempelt im Grunde das Substanzgesetz selbst schon zum universalen Entwickelungsgesetz (W. 151). Und so können wir wirklich sagen, daß in diesem obersten „naturwissenschaftlichen Glaubenssatze" (M. 39) alle Strahlen unserer Erkenntnis zusammenlaufen und in ihm die Möglichkeit zur einheitlichen Erklärung aller Erscheinungen und die sichere Grundlage des Monismus gegeben ist. —

Betrachten wir in seinem Lichte zunächst die allgemeinen kosmologischen Probleme: die Fragen nach der Entstehung und der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Welt. Das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes belehrt uns über dessen wesentliche Unzerstörbarkeit. Kein Atom im Weltall ist jemals verschwunden: das ist eine Tatsache der Erfahrung (! S. 8). Und kein Teil der „bewegenden Kraft" im Weltall geht je verloren: dessen sind wir ebenso unbedingt sicher (N. 7. W. 87). Dann aber sind wir auch zu der Annahme berechtigt und logisch gezwungen, daß die „Erhaltung" des Stoffes und der Kraft zu allen Zeiten ebenso allgemein „bestanden" hat, wie sie heute ohne Ausnahme besteht (W. 98). Und es ergeben sich zunächst die beiden folgenden überaus wichtigen Sätze: der Weltraum ist unendlich und überall mit Stoff ausgefüllt. Und die Weltzeit ist ebenfalls unendlich; sie hat keinen Anfang und kein Ende: sie ist Ewigkeit (! W. 98. 11). So begründet das Substanzgesetz, indem es Stoff und Kraft als unzerstörbar nachweist, wissenschaftlich die „monistische Ansicht" von der Unendlichkeit des Weltalls nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raume (!? N. 31. W. 8). Und wir können diesen Lehrsatz nunmehr als „bewiesen" ansehen (W. 11). Damit aber wird zugleich auch die erkenntnistheoretische Frage nach dem Geltungsbereich unserer beiden Anschauungsformen erledigt. Die von idealistischen Philosophen wohl bezweifelte transzendentale oder außerbewußte Realität von Raum und Zeit ist jetzt endgültig bewiesen. Denn nachdem wir die unhaltbare Vorstellung vom leeren Raum glücklich abgestreift haben, bleibt uns als das unendliche „raumerfüllende Medium" die Materie und als das „zeiterfüllende Geschehen" die ewige Bewegung oder genetische

Energie (!! W. 99). Und umgekehrt überzeugen uns dann Raum und Zeit als die beiden „Formen der Anschauung" auch wieder von der Unendlichkeit und Ewigkeit des Weltalls (!! W. 99). Die Frage nach dem Ursprung der Bewegung, dieses zweite Welträtsel, aber „lösen" wir einfach durch die Annahme, daß die Bewegung von jeher als seine ursprüngliche Eigenschaft mit dem Stoff verbunden gewesen ist. Und die Berechtigung zu dieser „monistischen Annahme" finden wir wieder in dem Substanzgesetz und den großen Fortschritten der Astronomie und Physik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (W. 97 bis 98). Die Vorstellung einer vollendeten Unendlichkeit (infinitas finita) enthält also für „das folgerichtige und klare Denken" eines „konsequenten Monisten" nicht etwa einen Widerspruch in sich, wie man sonst wohl gemeint hat. Und in dem „Glaubensbekenntnis der reinen Vernunft" ist es keineswegs, wie gewisse „unkundige Philosophen" behaupten, eine sinnlose Redensart, wenn man von der Unveränderlichkeit einer unendlichen Größe redet. Nein, das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft „beweist", daß die unendlich große Summe der Energie ebenso wie die der Materie tatsächlich immer unverändert oder ewig dieselbe bleibt (W. 98. 100).

Nun gibt es allerdings neben diesem ersten noch einen zweiten Hauptsatz der Energielehre: den vor etwa fünfzig Jahren durch Clausius und Thomson aufgestellten und seither bei den Physikern allgemein anerkannten Satz von der fortschreitenden Entwertung der Energie oder ihrem Übergang in Wärme, die sich immer mehr im Weltall zerstreut und nicht mehr in mechanische Arbeit zurückverwandelt werden kann (W. 100. N. 23). Und aus diesem Satze, der auf ebenso breitem und festem (wenn nicht festerem) Boden der Erfahrung ruht, wie der erste Satz von der Erhaltung der Energie, müssen wir folgern, daß der Weltprozeß vor endlicher, wenn auch unvordenklicher Zeit begonnen hat und in endlicher Zeit zu einem allgemeinen Stillstande führt (N. 24. W. 100). Was ja auch in Übereinstimmung wäre mit der gewöhnlichen Form der von Kant und Laplace begründeten Nebularhypothese, insofern diese einen bestimmten Anfang der Entwicklung voraussetzt (W. 97). Aber für Haeckels „monistische und streng folgerichtige Auffassung" ist das eine so unhaltbar wie das andere. Denn nach dem Substanzgesetz kann es ebensowenig einen Anfang wie ein Ende der Welt geben. „Der zweite Hauptsatz der mechanischen

Wärmelehre widerspricht dem ersten und muß aufgegeben werden" (W. 100). Der „scharfsinnige Begründer der mechanischen Wärmelehre, Clausius" scheint freilich von diesem „offenkundigen Widerspruch" (N. 23) nichts bemerkt zu haben, und auch andere namhafte Physiker wollen nicht einsehen, daß die fortschreitende Zerstreuung der Energie im Widerspruch stehen soll mit der Erhaltung der Energie. Aber Haeckel sagt es und belehrt uns zugleich, der zweite Hauptsatz gelte nur für einzelne Vorgänge, wie sie uns auf unserer Erde bekannt sind. Im großen Ganzen des Weltalls aber herrschen ganz andere Verhältnisse. Hier nämlich werden beim Zusammenstoße zweier aufeinander zustürzender Weltkörper ungeheure Wärmemengen frei, während die zerstäubten Massen in den Weltraum hinausgeschleudert und zerstreut werden. Und dieser Vorgang, der, nach Haeckel, also auf unsrer Erde keinerlei Gegenstück im Kleinen hat, ist nicht etwa, wie man glauben könnte, gerade ein Beispiel für die Zerstreuung der Energie, sondern vielmehr dafür, wie — sich latente Wärme in mechanische Arbeit zurückverwandelt (! W. 100). Und wir dürfen somit die Grundgedanken der „monistischen Kosmogenie" in folgenden, „jetzt größtenteils bewiesenen" (W. 11) Lehrsätzen zusammenfassen: Die Welt ist unendlich in Raum und Zeit. Sie ist nirgends leer, sondern allenthalben mit Stoff ausgefüllt. Die von der unzerstörbaren Energie bewirkte Bewegung dieses unzerstörbaren Stoffes ist ein ewiger Kreislauf mit periodisch sich wiederholenden Entwicklungszuständen. Verdichtung und Auflösung wechseln dabei in jedem einzelnen Teile der Welt miteinander ab und erfolgen beide gleichzeitig an verschiedenen Stellen des Weltraumes. Während hier der Urstoff sich in Äther und wägbare Masse sondert und durch weitere Verdichtung erst kleine und dann große Weltkörper entstehen, verlaufen dort die Vorgänge in umgekehrter Richtung (W. 98. 97. 11—12. 148—149). Damit ist die Frage nach dem Ursprung der Bewegung „erledigt" (W. 12. 97).[1] —

[1] Der Petersburger Physiker O. D. Chwolson, der Verfasser eines der besten größeren Lehrbücher der Physik, hat in einer kritischen Studie („Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot") die sämtlichen physikalischen Teile der „Welträtsel" eingehend untersucht und kommt zu dem „haarsträubenden Ergebnis", daß „sie eine kaum glaubliche Unkenntnis der elementarsten Fragen bezeugen, von hohlem Phrasengeist erfüllt sind und Sätze enthalten, die die schlimmsten und lächerlichsten naturwissenschaftlichen Aussprüche von Nichtnaturforschern weit hinter sich

Eng zusammen damit hängt eine weitere bedeutsame Erkenntnis, die wir ebenfalls dem Substanzgesetz verdanken: die Erkenntnis von der Einheit aller Naturkräfte (W. 102). Wie alle chemischen Vorgänge auf Formwandlungen des Stoffes, so beruhen alle physikalischen Erscheinungen auf Formwandlungen der Kraft oder Metamorphosen der Energie. Alle die verschiedenen gewöhnlich sogenannten „Naturkräfte", wie mechanische und chemische Energie, Schall und Wärme, Licht und Elektrizität können als wandelbare Energieformen ineinander übergehen (N. 7) und erweisen sich damit als verschiedene Erscheinungsformen einer und derselben Urkraft (W. 103). Meist wird diese gemeinsame alleinige „Urkraft" als eine schwingende Bewegung der kleinsten Massenteilchen gedacht (!? W. 88); Haeckel aber zieht es gemäß seiner Auffassung der Materie vor, sie mit J. G. Vogt als Verdichtungsstreben eines ursprünglich gleichförmigen Weltstoffes zu denken (W. 89). Jedenfalls ergibt sich aus der Tatsache jener Umwandlung selbst, so oder so, die innere Verwandtschaft oder Einheit aller jener scheinbar verschiedenen Naturkräfte: also ein Monismus der Energie (N. 22. W. 103).

Im gesamten Gebiet der unorganischen Natur ist denn auch diese Einheit der Naturkräfte heute allgemein anerkannt (W. 103. L. 24). Anders verhält sich scheinbar die organische Welt, das bunte und formenreiche Gebiet des Lebens. Hier nehmen manche Leute immer noch besondere geistige oder richtende Kräfte an: besonders zur Erklärung des Seelenlebens. Aber die Entwicklungslehre schlägt eine Brücke zwischen den beiden, scheinbar getrennten Gebieten. „Wir sind jetzt zu der klaren Überzeugung gelangt, daß alle Erscheinungen des organischen Lebens dem allgemeinen Substanzgesetz unterworfen sind: genau so wie die anorganischen" (W. 103. 94). Und Haeckel hat diesen „Monismus des Kosmos" (oder „kos-

lassen" (S. 76—77 u. a.). — Aber Chwolson ist, so versichert uns wenigstens Haeckel, ein „eingebildeter Narr", der von blassem Neid über den buchhändlerischen Erfolg der „Welträtsel" beseelt ist: der Typus eines bornierten Spezialisten, der, wie alle solche beschränkten Köpfe, im Hochmut seiner Fachgelehrsamkeit einen intensiven Haß gegen alle Philosophie und alle Popularisierung wissenschaftlicher Ergebnisse hegt (N. 23. 32—33). — Wobei es freilich unerklärt bleibt, warum eben dieser Gegner aller Philosophie gleichzeitig bekennt, er habe Ed. von Hartmanns Werk „Die Weltanschauung der modernen Physik" „mit staunender Bewunderung studiert" (S. 89, vergl. auch S. 23). —

mischen Monismus" L. 16) schon vor vierzig Jahren sehr eingehend begründet (W. 103). Die grundsätzliche Einheit der anorganischen und der aus dieser so spät erst entstandenen organischen Natur ist eine notwendige Forderung des monistischen Denkens (M. 9. 37). Wir können wohl den Gegensatz von anziehenden und abstoßenden Kräften anerkennen (M. 14—15), aber keine „immateriellen Kräfte": d. h. Kräfte ohne stofflichen Träger. Denn von solchen hat uns die Erfahrung bis heute keine einzige kennen gelehrt (W. 90) und sie wären unserer wissenschaftlichen Erkenntnis unzugänglich (L. 23. u. a.). Freilich sind auch die Atome und deren mechanische Zentralkräfte kein Gegenstand der Erfahrung, sondern nur ein solcher des wissenschaftlichen Glaubens. Kein Naturforscher hat diese kleinen materiellen Teile jemals gesehen: sie sind eine so unbewiesene und unbeweisbare Hypothese, wie es nur irgendeine geben kann (V. II. 263. M. 37). Aber diese Annahme ist vernünftig: sie überschreitet nicht die Grenzen der Natur, fügt sich dem Substanzgesetz ohne Widerspruch ein, wahrt so die Einheit der Naturkräfte und befriedigt das stetige Kausalitätsbedürfnis unserer Vernunft (L. 24). Immaterielle Lebenskräfte dagegen, d. h. Kräfte ohne stofflichen Träger wären übernatürliche Kräfte: sie gehörten nicht in den Rahmen des Substanzgesetzes, höben also die Einheit der Natur auf, wären mit der Anerkennung fester Naturgesetze unvereinbar und können deshalb von der wahren, allen Wunderglauben bekämpfenden Wissenschaft nicht anerkannt werden (L. 24 u. a.). Der Monismus fordert die grundsätzliche Einheit, d. h. die wesentliche Gleichartigkeit aller Naturerscheinungen: der organischen wie der anorganischen. Beide müssen in gleicher Weise auf rein natürliche Ursachen, d. h. auf physikalische und chemische Kräfte zurückgeführt werden (W. 94. 103). Denn „natürlich" — das ist der Eine alledem zugrunde liegende Gedanke — natürlich sind nur physikalische und chemische Kräfte. Die Grenzen des materiellen, physikalischen Geschehens sind auch die Grenzen der Natur. Die Natur ist die Welt des Stoffes, die Welt der bewegten Atome: d. h. die Körperwelt oder Welt der sinnlichen Erscheinungen (L. 37. 189). Und „alles, was unserer wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich ist, bildet einen Teil dieser Körperwelt, des mundus sensibilis von Kant" (L. 181).[1]

[1] Man vergleiche über die Berechtigung dieses „naturwissenschaftlichen Glaubenssatzes" (M. 37), der petitio principii der ganzen mechanistischen

Früher allerdings — das gesteht auch Haeckel zu — lag bei dem Mangel einer rein natürlichen Erklärung all der unleugbaren Zweckmäßigkeiten in Bau und Verrichtungen der Lebewesen auch der Gedanke an irgendeine zweckmäßig wirkende Sonderursache, sei es eine einmalige göttliche Schöpfertätigkeit oder eine unbewußt wirkende Lebenskraft, eigentlich recht nahe (W. 23. 105). Heute aber sind „wir" auf Grund eingehender Untersuchungen zu der klaren Einsicht gelangt, daß die Lebenserscheinungen rein mechanisch zu erklären und im Reiche der organischen Natur keine anderen Kräfte und Gesetze wirksam sind als in dem der unorganischen Natur auch (W. 94 u. a.). Stoffe und Formen sind ja ohne Zweifel hier wie dort dieselben (L. 16—18). Und auch zu den sogenannten Lebenstätigkeiten bietet uns die unbelebte Natur zahlreiche Analogien (?). Die Besonderung zur Einheit einer abgeschlossenen Gestalt (Individualisierung), bestimmt gerichtete Bewegungen und gewisse innere Wechselbeziehungen zwischen den Teilen, Wachstum durch Aneignung äußerer Stoffe und Vermehrung oder Fortpflanzung beim Überschreiten der natürlichen Wachstumsschwelle: all das beobachten wir ja schon bei den Kristallen (! L. 18—19. 94. 103. 106). Noch mehr äußerlich ähnlich und innerlich verwandt aber ist dem Lebensvorgang die Flamme (! L. 12). Zwar ist es bei einem Teil der Lebensvorgänge bisher noch nicht gelungen, sie wirklich auf die bekannten physikalischen und chemischen Eigenschaften der Materie zurückzuführen; aber viele sind doch heute schon auf diese Weise erklärt (?), und deswegen nehmen „alle unbefangenen Physiologen" gegenwärtig übereinstimmend an, daß auch jene anderen im Grunde rein physikalischer Natur sind ((?) L. 83. 105. W. 102). Und wenn uns die höheren Organismen mit ihrem zweckmäßigen Zusammenwirken verschiedener Organe zu dem einheitlichen Lebenszweck des Ganzen allerdings auf den ersten Blick in einem unüberwindbaren Gegensatz zu den Gebilden der unorganischen Natur zu stehen scheinen (L. 13—15), so hilft uns die Entwicklungslehre auch diese Kluft überbrücken. Denn die einfachsten Lebewesen, aus denen sich doch alle übrigen entwickelt haben müssen, nämlich die von Haeckel selbst ent-

Weltanschauung die einschlägigen Bemerkungen Ed. von Hartmanns in seinem Werke „Das Problem des Lebens" (bes. S. 81—87. 127 bis 129 u. a.) und in dem aus seinem Nachlaß veröffentlichten „Grundriß der Naturphilosophie".

deckten Moneren haben, wenigstens zum Teil, noch gar keine Organe: nicht einmal einen Kern. Sie sind, trotz der gegenteiligen Behauptung anderer Naturforscher, „tatsächlich" nur homogene Plasmakügelchen (S. 163—165. 364—365. L. 75—83. 14). Ihre Kugelform mitsamt ihrer Oberflächenmembran entsteht rein nach physikalischen Gesetzen. Und ihre Ernährung, ihr Wachstum, ihre Fortpflanzung: kurz, alle ihre Lebenserscheinungen erklären sich ebenfalls „leicht" durch physikalische oder chemische Ursachen auf mechanischem Wege (L. 78—79). Das ganze Lebenswunder beschränkt sich hier „tatsächlich" auf den chemischen Vorgang der Plasmodomie oder Kohlenstoffaneignung; dieser aber steht auf gleicher Stufe mit der Auflösung (Katalyse) anorganischer Verbindungen (! L. 87. 79. 15). Ob das eigentliche Lebensrätsel nicht vielmehr erst darin besteht, daß trotz dieses Stoffwechsels die individuelle Lebenseinheit erhalten bleibt, und ob dazu nicht bei den Moneren ebenfalls schon ein zweckmäßiges Zusammenwirken der nur hier noch nicht verschieden ausgebildeten Teile zu dem einheitlichen Lebenszwecke des Ganzen nötig ist: das sind Fragen, die sich Haeckel gar nicht vorlegt. Für ihn ist es ohne weiteres eine „Tatsache", daß die ganze Lebenstätigkeit der Moneren einfach ein chemischer Prozeß ist und also auch für irgendwelche zweckmäßig wirkende Lebenskräfte hier überhaupt nichts mehr zu tun bleibt (L. 83. 87).

Steht es aber so mit den einfachsten Lebewesen, den Urvätern aller höheren, dann ist das Leben überhaupt nur ein chemischer Prozeß und besteht in dem Stoffwechsel, dem fortwährenden Zerfall und Wiederaufbau bestimmter Eiweißverbindungen: auch das ist eine von der Wissenschaft längst „festgestellte Tatsache" (W. 103. L. 16. 54—55). Also sind es, wie Haeckel schon im Jahre 1866 erkannt hat, auch nur die eigentümlichen, physikalisch-chemischen Eigenschaften des Kohlenstoffes, besonders seine Vierwertigkeit, worin wir die letzten, rein mechanischen Ursachen aller Lebensvorgänge zu suchen haben (S. 357. L. 14—16. V. II. 56—57). Und dank dieser „monistischen Theorie", die wohl häufig angegriffen, aber von niemand durch eine bessere ersetzt worden ist (W. 103), löst sich nun auch die bedeutsame Frage nach dem Ursprung des Lebens. Wir brauchen „nur" anzunehmen, daß der chemische Prozeß der Stoffaneignung, der sich heute in jeder Pflanzenzelle vollzieht und eine erbliche Gewohnheit darstellt, ursprünglich

einmal „von selbst" eingetreten ist (L. 141). Und die Entstehung einfacher Moneren aus anorganischen Eiweißverbindungen bietet „ebensowenig Schwierigkeiten", wie ihre spätere Verwandlung in die einfachsten kernhaltigen Zellen (K. 36). Ja, im Grunde weniger Schwierigkeiten! Denn der Unterschied zwischen den Moneren und den höchsten uns bekannten Organismen ist (nach Haeckels Ansicht) in jeder Beziehung größer als der Unterschied zwischen den organischen Moneren und unorganischen Kristallen (! L. 15), denen wir auf Grund ihres (rein äußerlichen!) Wachstums ja auch schon im gewissen Sinne „Leben" zuschreiben können (L. 18), obwohl ihnen gerade das eine wesentliche Merkmal des Lebens, der Stoffwechsel, fehlt (! L. 19).

Die ganze spätere Entwicklung der Lebewelt aber: die Entstehung immer neuer und höherer Formen mit zweckmäßigen, für die Lebensaufgaben des Ganzen verschieden ausgebildeten Teilen erklärt sich „leicht" aus der Wirkung der natürlichen Zuchtwahl (L. 15. 158). Die Lebenseigenschaften der Vererbung und der Anpassung oder (!) Veränderlichkeit sind die blinden, bewußtlos und zwecklos wirkenden „Naturkräfte", welche dieser ganzen Entwicklung als treibende Mächte oder wirkende Ursachen zugrunde liegen (S. 24—27. V. I. 57 u. a.). Und wenn auch keine der bisher aufgestellten Theorien die Rätsel der Vererbung und der Anpassung vollkommen gelöst und sich allgemeine Anerkennung errungen hat (L. 151. S. 205 u. a.), ja, eine wirkliche Erklärung beider Vorgänge vorerst noch unmöglich erscheint (S. 28—29. 205), so „weiß doch jeder Naturforscher" und Haeckel hat es schon oft ausgeführt, daß sie „rein mechanischer Natur" sind: ebenso wie die Ernährungs- und Fortpflanzungsvorgänge überhaupt, denen wir sie einzureihen haben (S. 149. L. 149—150. V. I. 57). Die Art ihrer jeweiligen Wechselwirkung aber bestimmt sich durch den Kampf ums Dasein: dieser ist der züchtende Gott, der ohne Absicht immer höhere und mannigfaltigere Lebensformen hervorbringt.

So hat uns Darwin in seiner Zuchtwahllehre den Schlüssel zur monistischen Erklärung der Lebewelt gegeben. Er ist wirklich jener „Newton der organischen Natur" geworden, der die von Kant noch für unlösbar gehaltene Aufgabe tatsächlich gelöst hat: die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich zu machen (! S. 104. W. 105—106). Daran hält Haeckel wie vor vierzig Jahren, so

auch heute unbeirrt fest. Alle Einwände, die in alter wie in neuer Zeit gegen diese „Erklärung" vorgebracht worden sind, hält er gar nicht einmal zu widerlegen für nötig. Das Wiederaufleben des alten, totgeglaubten Vitalismus im Laufe der letzten zwanzig Jahre erscheint allerdings auch ihm „befremdend" (L. 23), nachdem durch Darwin das Rätsel der unabsichtlichen Entstehung zweckmäßiger Gebilde ja längst endgültig „gelöst" und das unheimliche „Gespenst der Lebenskraft auch aus seinen letzten Schlupfwinkeln (der Seelentätigkeit und der Fortpflanzung) vertrieben" worden war (W. 106. L. 22). Aber alle diese vitalistischen Annahmen widersprechen „unserer" reinen Vernunft, der Einheit der Natur und dem Substanzgesetz (L. 148). Und wenn man neuerdings gar hört, der (eigentliche) Darwinismus sei stark im Rückgange und das ganze jüngere Geschlecht der Naturforscher habe sich mit wenigen Ausnahmen von ihm abgewendet, so zeugt das nach Haeckel von gründlicher Unkenntnis der Sachlage und der Literatur. Der unschätzbare Wert der Zuchtwahllehre, so versichert er uns, wird auch gegenwärtig noch von den meisten sachkundigen und unbefangenen Vertretern der wissenschaftlichen Lebenskunde anerkannt (L. 149).[1]

Mit dieser Ausschaltung des Zweckbegriffs aber ist das größte Hindernis einer vernünftigen und einheitlichen Naturauffassung beseitigt (W. 106). Darin liegt die ungeheuere philosophische Bedeutung der Darwinschen Selektionstheorie und der Haeckelschen Urzeugungshypothese samt der eng damit verknüpften Kohlenstofftheorie: sie entscheiden den Kampf zwischen der teleologischen oder (!) dualistischen und der mechanischen oder (!) monistischen Weltansicht (W. 104. 106. 108). Denn daß beide: die zweckmäßige und die ursächliche Betrachtung miteinander unvereinbar sind, ist für Haeckel eine ausgemachte Sache. Ein „Metaphysiker", wie Ed. von Hartmann, mag wohl behaupten (und sogar in einer Schrift, die direkt gegen Haeckel gerichtet ist), ursächlicher Zusammenhang und

[1] Vergl. dazu R. H. Francé „Der heutige Stand der Darwinschen Fragen" (Theod. Thomas, Leipzig, 1906). Und Ed. von Hartmann „Das Problem des Lebens": bes. Kap. I „Die Abstammungslehre seit Darwin" (S. 1—77) und Kap. II. „Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie" (S. 78—156). Aus beiden Werken, die (im Gegensatz zu Haeckels ganz allgemein gehaltener Behauptung) die Ansichten aller namhaften Forscher der letzten Jahrzehnte genau wiedergeben, gewinnt man freilich einen ganz anderen Eindruck von dem wirklichen Stande der Dinge.

Naturzwecktätigkeit seien gar keine Gegensätze, sondern die eine nur die Kehrseite des anderen. Ja, er mag darauf hinweisen, daß in dem konkreten Gesetz, nach dem sich in jedem Einzelfalle die Umwandlung der Ursache in die Wirkung vollzieht, ja die Richtung auf ein bestimmtes Ziel, also die Finalität, schon mitgegeben sei. Und er mag auch die Frage aufwerfen, wie sich denn die bewußte Zwecktätigkeit der Individuen mit dem angeblich rein mechanischen und rein ursächlichen Naturzusammenhange vereinen lasse. Für Haeckel sind alle solche metaphysischen Spitzfindigkeiten nicht der Beachtung wert, „ebensowenig wie die naiven, damit verknüpften Einwände gegen den Darwinismus" (W. 106). Für ihn ist Kausalität ohne weiteres gleichbedeutend mit Mechanismus, beides aber unvereinbar mit irgendwelcher Finalität. Endursachen und Zweckursachen sind für ihn ausschließende Gegensätze. Und ebenso sicher wie er überzeugt ist, daß es keine Zwecktätigkeit der Natur geben könne, weil diese mit dem ursächlichen Zusammenhange im Widerspruch stehe, ebenso unbekümmert nimmt er zweckmäßige Handlungen der Menschen oder höheren Tiere an und „erklärt" sogar die sekundären Instinkte und die apriorischen Denk- und Anschauungsformen unseres Geistes aus ursprünglichen bewußten Zweckhandlungen, die allmählich zur Gewohnheit geworden seien und nunmehr unbewußt ausgeübt würden (W. 53). Einen Widerspruch zwischen beiden Behauptungen empfindet er nicht. Er ist überzeugt, daß der Mechanismus allein eine wirkliche Erklärung der Naturerscheinungen gibt (W. 104). Auch die Annahme einer unbewußten Naturzwecktätigkeit oder einer immanenten Finalität bekämpft er als „anthropistische Vorstellung", d. h. als Vermenschlichung der Natur (W. 105—107). Und das hohe Ziel einer vernünftigen und einheitlichen Naturauffassung scheint ihm erst dann erreicht, wenn die ganze organische Entwicklung ebenso wie das unorganische Geschehen auf blinde, bewußtlos und planlos wirkende Naturkräfte, also auf unvernünftige Ursachen zurückgeführt ist (W. 104. V. I. 57).[1] —

[1] Irgendwie näher begründet oder auch nur erläutert ist jene Ansicht von dem Ursprung unserer Denk- und Anschauungsformen freilich nirgends in allen Werken Haeckels. Nur in der anonymen Schrift „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und der Deszendenztheorie" (1872) war ein Anlauf dazu genommen, und Haeckel empfahl „diese ausgezeichnete Schrift" denn auch im Vorworte zur vierten Auflage seiner „Natürlichen Schöpfungs-

In diese große, rein mechanisch zu erklärende Entwicklung ist nun selbstverständlich auch der Mensch mit eingeschlossen. Gleich allen anderen Lebewesen, Pflanzen oder Tieren, ist auch er nur ein Erzeugnis der Natur, ihnen allen durch gemeinsame Abstammung verwandt und wie in körperlicher, so auch in geistiger Hinsicht von ihnen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden. Diese einfache, allerdings unzweifelhafte Tatsache unserer geistigen und körperlichen Verwandtschaft mit den übrigen Lebewesen betrachtet Haeckel selbst als „die feste Grundlage und den gemeinsamen Ausgangspunkt für sämtliche Gebiete seiner monistischen Philosophie" (W. 164. vgl. 158. L. 37) und wird darum auch nicht müde, sie mit denselben Worten immer wieder neu zu „begründen". Nicht nur die ganze zweibändige „Anthropogenie" und längere Abschnitte ebenso in der „Generellen Morphologie" wie in der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte", sondern auch noch vier ganze Kapitel seines Welträtselbuches beschäftigen sich allein mit der körperlichen Seite dieser Frage. Und sechs weitere Kapitel über die Seele dienen in erster Linie dem Zweck, auch die geistige Verwandtschaft des Menschen mit den Tieren „gründlich" zu erweisen.

Da wird uns z. B. in einer „Stufenleiter der Seele" (W. 47 bis 55) erst eine Skala der Empfindungen, dann eine solche der Bewegungen (!), dann eine der Reflexe mit sieben Stufen, dann eine der Vorstellungen und schließlich eine des Gedächtnisses mit den vier Stufen des Zellulargedächtnisses, des Histonalgedächtnisses, des unbewußten Gedächtnisses in den Ganglien und des bewußten Gedächtnisses in den Hirnzellen vorgeführt. Wir hören weiter in einer „Keimesgeschichte der Seele" näheres über die Seelenmischung bei der Befruchtung und wie „die Spannkräfte der beiden Elternseelen mittels Verschmelzung der beiden erotischen Zellkerne erblich übertragen werden" (W. 59). Ja, wir bekommen auf Grund der versteinerten Überreste von Knochen früherer Tiergeschlechter sogar eine ausführliche „Stammesgeschichte der Seele" (W. 62—70), bei der wir deutlich die folgenden Hauptstufen unter-

geschichte" deren Lesern warm als den wesentlichen Ausdruck seiner eigenen Ansichten. Als sich dann aber Ed. von Hartmann als der Verfasser auswies und die Unzulänglichkeit des von ihm selbst gemachten Versuches dartat, da — schwieg Haeckel. Und er hat bis heute weiter geschwiegen, so daß ich den Lesern leider auch nicht verraten kann, wie er sich jene Entstehung unserer Denk- und Anschauungsformen „aus Erfahrung" denn nun eigentlich näher ausmalt und verständlich zu machen sucht.

scheiden können: erst die Zellseele oder „Cytopsyche", bei der die seelischen (!) Vorgänge der Empfindung und Bewegung (!) noch mit den molekularen Lebensprozessen im Plasma selber zusammenfallen (W. 63); dann die Zellvereinseele oder „Coenobialpsyche", bei der wir die seelischen Tatsachen der Bewegung und der Empfindung „unmittelbar beobachten können" (! W. 64); dann die Gewebeseele oder „Histopsyche", bei der wir außer den Sonderseelen der einzelnen Zellen auch noch eine einheitliche sie beherrschende Staatsseele „unmittelbar nachweisen" können (W. 65); dann die Pflanzenseele oder „Phytopsyche", bei der die Reizleitung mit zu den Seelentätigkeiten gehört (W. 66); dann die Seele nervenloser Metazoen: als da sind die Gasträaden oder Urdarmtiere, die Spongien oder Schwammtiere und die Nesseltiere oder Cnidaria, bei denen „sich die geschichtliche Entstehung der Nervenseele aus der Gewebeseele vor unseren Augen vollzieht" (W. 67); und schließlich die Nervenseele oder „Neuropsyche", die durch einen eigenen, mehr oder minder komplizierten „Seelenapparat" „vermittelt" wird und durch acht Perioden in der Bildung des Medullar-Rohrs endlich bis zur Menschenaffen- und Menschenseele hinaufführt (W. 67—68).

Auf diese schönen, zum größeren Teil durch ihn selbst erst entdeckten „Tatsachen", über die der wißbegierige Leser das Nähere in den „Welträtseln" selbst nachsehen muß, gründet sich nun Haeckels „monistische Seelenlehre", die sich zunächst in entschiedenen Gegensatz stellt zu der heute, wenigstens in Europa, unter dem Einfluß der Kirche und der Schule noch allgemein herrschenden Ansicht, wonach die Seele des Menschen ein besonderes Wesen sein soll, das nur zeitweilig im Gehirn oder im ganzen Leibe seine Wohnung genommen hat und nach dem Tode selbständig weiterleben wird (L. 9. W. 40. 81). Die durch Abstammungslehre und vergleichende Seelenforschung erwiesene Tatsache der Verwandtschaft aller Lebewesen auch in geistiger Hinsicht, die allmähliche Entwicklung der Seele sowohl im Einzelleben wie im Laufe der Stammesgeschichte und die offensichtliche Abhängigkeit aller seelischen Tätigkeit von bestimmten körperlichen Anlagen und Zuständen: all das widerlegt, wie Haeckel mit Recht nicht müde wird, zu betonen, für jeden Unbefangenen jene hergebrachte „triviale" und „dualistische Auffassung" von dem Wesen der menschlichen Seele (W. 40. 83—84 u. a.). Aber es beweist, so meint er, auch noch

mehr: es beweist, daß die Seele eine bloße Naturerscheinung und jede sogenannte „geistige Tätigkeit" in Wahrheit auch nur eine körperliche Tätigkeit ist. Zwar haben nicht nur von jeher dualistische (und monistische!) Philosophen, sondern auch mechanistische Naturforscher, wie z. B. du Bois-Reymond, das Bewußtsein als eine unübersteigliche „Grenze des Naturerkennens" bezeichnet: als eine über das Gebiet der Natur und der Naturwissenschaft hinausliegende Erscheinung, die zu den körperlichen Vorgängen in grundsätzlichem Gegensatze stehe (M. 44). Aber Haeckel muß gegen ein solches testimonium paupertatis der Naturwissenschaft ausdrücklich Verwahrung einlegen (V. II. 146). Es gibt nichts, so versichert er, was der naturwissenschaftlichen Erkenntnis unerreichbar wäre (L. 37). Und vor allem ist es eine „veraltete Ansicht", daß das Bewußtsein ein Welträtsel für sich sei (M. 44). Es gibt nicht zwei verschiedene, schlechthin unvergleichbare Welten: eine geistige Innenwelt des Bewußtseins und eine körperliche Außenwelt des materiellen Daseins (W. 74). Diese angeblichen zwei Welten sind in Wahrheit nur Eine. Und die Entwicklungslehre schlägt die Brücke zwischen ihnen (L. 12 u. a.). Denn sie lehrt uns, daß auch das Bewußtsein nur eine verwickelte Tätigkeit der Nervenzellen ist, die im Laufe der Stammesgeschichte erst allmählich durch Anpassung erworben und durch Vererbung langsam weiter entwickelt wurde (V. I. 192): und zwar aus ursprünglich unbewußten Empfindungen und Vorstellungen, die auch heute noch bei uns Menschen fließend in bewußte übergehen (V. I. 191. W. 71. L. 115).

Nun stimmen freilich heute fast alle Philosophen darin überein, daß eine „unbewußte Empfindung" ein Widerspruch in sich sei, weil „Empfinden" ja gerade das „Insichfinden" oder „Bewußtwerden eines Eindrucks" bedeute. Und man liest wohl, das Bewußtsein sei im Grunde nichts weiter als Empfindungs-Sein oder die Seinsart der Empfindungen.[1] Aber Haeckel erklärt diese Ansicht für entschieden „verwerflich" (L. 115). Er kennt nicht nur „unbewußte Empfindungen", sondern auch ein „unbewußtes Gedächtnis", eine „unbewußte Vorstellung als das innere Bild des äußeren Objektes" usw. (! W. 50—51 u. a.). Und wie sich das Bewußtsein als „die subjektive Spiegelung der objek-

[1] Siehe Arthur Drews: „Die Religion als Selbsbewußtsein Gottes" S. 286 bis 288. „Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung" S. 228 bis 232.

tiven inneren Vorgänge im Neuroplasma der Seelenzellen" (!! W. 55) aus der unbewußten „Assozionsarbeit" im „Phronema" unserer älteren Wirbeltierahnen stufenweise und allmählich historisch entwickelt hat (L. 12), so gewinnen auch heute noch unsere Sinnesorgane in der Form von unbewußten Empfindungen „Kenntnisse von der Außenwelt"; aus diesen werden durch die verknüpfende Tätigkeit der „Assozionszentren" unbewußte Bilder oder Vorstellungen gewonnen, und diese werden dann erst nachträglich im Bewußtsein der Denkherde gespiegelt (L. 6—7. W. 67. 50—51). Ob nicht mit dieser Spiegelung der „unbewußten Empfindungen" (oder auch der „objektiven inneren Nervenvorgänge") im Bewußtsein eben doch wieder ein Gegensatz zweier Seinsweisen, eine subjektiv-ideale Welt des Bewußtseins neben der objektiv-realen Welt des unbewußten Daseins anerkannt ist, überlegt Haeckel nicht. Er ist ohne weiteres überzeugt, daß er durch seine unbewußten Empfindungen mit Hilfe der Entwicklungslehre und der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien (L. 185) eine Brücke zwischen jenen beiden nur mit Unrecht für verschieden gehaltenen Welten geschlagen und die rein natürliche Beschaffenheit auch des Bewußtseins erwiesen hat.

Und so ist denn für ihn die „Seele" als Inbegriff aller seelischen Tätigkeiten des Plasma eine „physiologische Abstraktion": genau wie der Begriff „Stoffwechsel" oder „Zeugung" (! W. 47). Das Bewußtsein ist ein physiologisches oder neurologisches Problem (W. 75. M. 23). Empfinden, Denken, Urteilen, Schließen sind Gehirntätigkeiten (W. 83. L. 2. 6), Empfindung und Gefühl rein physiologische Begriffe (L. 118), Bewußtsein, Vernunft und Gemüt körperliche Arbeitsleistungen, wie der Herzschlag und die Muskelbewegung (W. 54. M. 22. L. 128 u. a.). Bei den einfachsten Tieren ist das ganze Plasma der Träger der Seele; bei den höheren Tieren sind die Ganglienzellen als die eigentlich aktiven Elementarorgane der Seele zu betrachten (W. 68. 83. L. 135): sie „bewirken" alles Vorstellen und Denken (W. 67). Und die chemischen Vorgänge in den Ganglienzellen der Großhirnrinde müssen (bei uns Menschen und den höheren Tieren) als die eigentlichen „Faktoren der Erkenntnis" gelten (L. 9). Darum heißt das Gehirn auch kurzweg „Seelenorgan" oder „Denkorgan" (W. 39. 53), die vier großen Denkherde oder „Assozionszentren" (nämlich: das Stirnhirn oder „frontale Assozionszentrum", das Scheitelhirn oder „parietale Assozionszentrum", das Prinzipal-

hirn oder große „occipito-temporale Assozionszentrum" und das Inselhirn oder „insulare Assozionszentrum") gelten als jene höchsten „Werkzeuge der Seelentätigkeit", welche das Denken und das Bewußtsein „vermitteln" (W. 76. L. 6—7). Und das „Phronema", d. h. die graue Nervenmasse der Vorderhirnrinde, ist „nach unserer monistischen Überzeugung" der „psychische Organapparat" oder das eigentliche „Organ des Denkens" in demselben Sinne, wie das Herz das zentrale Organ des Blutkreislaufes ist (L. 7. 8.). Demgemäß ist denn für Haeckel auch die Seelenlehre nur ein Zweig der Physiologie oder Lehre von den Lebenstätigkeiten der Organismen (M. 22. W. 164). Sie steht als nächstverwandte Wissenschaft neben der Sinneslehre, der Bewegungslehre, der Lehre vom Stoffwechsel und der Lehre von der Zeugung als den vier übrigen Teilen der Wissenschaft vom Leben (W. 94) und ist, soweit es sich um die menschliche Seele handelt, nichts weiter als Gehirnforschung (L. 193). Ja, die reflektorischen, instinktiven und spontanen Bewegungen gehören als solche selbst schon zu den seelischen Tätigkeiten oder „psychologischen Tatsachen", die wir, ebenso wie die Empfindungen auch, „unmittelbar beobachten" (W. 64. 48 u. a.). Und es ist daher auch ganz in der Ordnung, wenn uns z. B. in der „Stammesgeschichte der Seele" die Entwicklung des Rückenmarks vorgeführt wird; denn damit haben wir ja auch schon die Entwicklung der Wirbeltierseele selbst vor Augen.

Nun beruhen aber alle Lebenstätigkeiten ohne Ausnahme auf einem Energieumsatz oder Kraftwechsel. Und davon machen auch die Seelentätigkeiten keine Ausnahme. Auch sie beruhen, nach Haeckel, auf Verwandlung von Spannkraft in lebendige Kraft oder umgekehrt (W. 94). Das Gedächtnis z. B. ist als Übergang der Vorstellungen aus dem potentiellen in den aktuellen Zustand nichts weiter als Verwandlung der latenten Spannkraft des Psychoplasma in aktive lebendige Kraft (W. 51).[1] Was wir Empfindung oder (!) Reizwirkung nennen, kann als eine besondere Form der lebendigen Kraft oder aktuellen Energie angesehen werden, die Empfindlichkeit oder Reizbarkeit dagegen als

[1] Die betreffende Stelle (W. 51) gehört zu den kostbarsten Offenbarungen Haeckelschen Tiefsinns. Ich gebe sie deshalb hier zur Belehrung der Leser unverkürzt wieder. Sie lautet: „Die Eindrücke im Bioplasma, welche der Reiz als Empfindung bewirkt hatte, und welche bleibend zu Vorstellungen geworden waren, werden durch das Gedächtnis neu belebt; sie gehen aus dem potentiellen in den aktuellen Zustand über. Die latente Spannkraft im Psycho-

eine Spannkraft oder eine Form der potentiellen Energie (L. 116). Und die Umsetzung eines äußeren Reizes in eine innere Empfindung wird von der „monistischen Physiologie" als ein Vorgang des Kraftwechsels betrachtet: als Verwandlung einer Energieform in die andere (L. 185). Wie die einfachsten physikalischen und chemischen Vorgänge, lassen sich also auch die höchsten Leistungen des Menschengeistes auf besondere Formen der Energie oder allgemeinen Naturkraft zurückführen (L. 36). Das gesamte Seelenleben der höheren Tiere, Denken und Vernunft des Menschen sind nur besonders verwickelte und hochentwickelte Energieformen (W. 90): eigentümliche Erscheinungsformen der Nervenenergie, die man als „phronetische Energie" oder Arbeitsleistungen der Denkherde der grauen Vorderhirnrinde von den übrigen Äußerungen der Nervenenergie unterscheiden kann (L. 135). Auch das Bewußtsein ist nichts weiter als eine solche besondere Form der Nervenenergie (L. 185). Zwar unterscheidet es sich von allen übrigen Energieformen in eigentümlicher Weise dadurch, daß es nicht, wie sie, objektiv und von außen mit den Sinnen oder Maßstäben der Naturwissenschaft, sondern immer nur von innen, auf subjektivem Wege zu beobachten ist (W. 42. 70). Auch besteht nach dem Weber-Fechnerschen Gesetz zwischen der Stärke der von außen auf uns einwirkenden Reize und der Stärke der dadurch ausgelösten Empfindungen des Bewußtseins keine Gleichwertigkeit (Äquivalenz), sondern vielmehr ein logarithmisches Verhältnis (W. 43). Aber Haeckel schließt daraus nicht, daß bei dem Übergang vom Reiz zur bewußten Empfindung das Gesetz von der Erhaltung der Energie eben seine Gültigkeit verliert, sondern meint vielmehr, durch jene „Psychophysiker" sei die strenge Geltung physikalischer Gesetze auf einem, wenn auch nur sehr kleinen Gebiete des sogenannten „Geisteslebens" dargetan worden (W. 43. 44. L. 114. K. 71—72). Und er hält somit daran fest, daß das Bewußtsein, wie alle anderen Äußerungen des Seelenlebens, eine bloße Naturerscheinung und darum gleich ihnen auch dem Substanzgesetz unbedingt unterworfen sei (W. 70. 77. 83. 54. N. 37!).[1]

plasma verwandelt sich in aktive lebendige Kraft." Auch nach W. 50 können die Empfindungen (!) bleibende Spuren im Psychoplasma hinterlassen, und diese bleibenden Eindrücke (!) werden später vom Gedächtnis reproduziert, was wir nur erklären können durch die Annahme einer an das Psychoplasma der assoziierten Gewebezellen gebundenen „Histonalvorstellung". —

[1] Vgl. meine Schrift „Energetische Weltanschauung?" Eine kritische Studie

Nun bestehen aber nach Haeckel alle energetischen Vorgänge letzten Endes in Bewegungen der Materie oder ihrer kleinsten Teile (W. 90. L. 186). Bei jeder Verwandlung einer Energieform in eine andere handelt es sich, ebenso wie bei jedem Übergang von potentieller in aktuelle Energie, um Lageveränderungen der Atome, die sich ohne Ausnahme den allgemeinen Gesetzen der Mechanik unterordnen (L. 185). Und auch die Physiologie ist, wie wir sahen, nichts weiter als Physik der Organismen oder physikochemische (d. h. mechanische) Erforschung der lebendigen Naturkörper (L. 38. W. 87). Gleichviel also, ob sie uns im Einzelfalle als „energetische" oder aber als „physiologische" Vorgänge hingestellt werden: beides kann im Sinne eines rein naturwissenschaftlichen Monismus, der „alle Erscheinungen ohne Ausnahme auf Mechanik der Atome zurückzuführen bestrebt sein muß" (M. 15), immer nur besagen, daß auch die seelischen Erscheinungen nur mechanische Vorgänge oder bestimmte gesetzmäßige Bewegungen kleinster Stoffteile seien. Und das ist tatsächlich auch Haeckels an vielen Stellen unzweideutig ausgesprochene Ansicht. So wird z. B. gegenüber Virchow die Seele ausdrücklich als eine besondere Form der Bewegung bezeichnet (V. II. 253). Gleich allen anderen Lebenserscheinungen, heißt es, beruhen auch die des Seelenlebens nur auf materiellen Bewegungsvorgängen: und zwar auf Bewegungen der Plassonmoleküle oder Plastidule, der kleinsten Teile des Protoplasmas. Wir würden sie, gleich allen anderen Naturvorgängen, wirklich erklären und begreifen können, wenn wir imstande wären, sie auf Mechanik der Atome zurückzuführen (V. II. 248 bis 249. 252). Aber die chemischen Prozesse sind hier eben sehr verwickelt und bestehen in besonders auffallenden, periodisch sich wiederholenden Bewegungen. Das ist es, was wir meinen, wenn wir die Organismen als „beseelt" bezeichnen (V. II. 354). Wenn diese psychische (!) Mechanik, die Psychophysik, nicht so unendlich zusammengesetzt und verwickelt wäre, wenn wir imstande wären, auch die geschichtliche Entwicklung der psychischen Funktionen vollständig zu übersehen, so würden wir sie alle, mit Einschluß des Bewußtseins, in eine mathematische Seelenformel bringen können (! V. II. 249). Nur weil wir das heute noch nicht können, erscheint uns das ei-

mit besonderer Rücksicht auf Wilh. Ostwalds Naturphilosophie. (Leipzig 1908. Verlag von Theod. Thomas): bes. Kap. IV. Energie, Bewußtsein und Seele (S. 102—132).

gentliche Wesen des Bewußtseins unverständlich (V. II. 146. L. 116).

Indessen die Entwicklungslehre hilft uns, wie schon früher dargetan ist, auch über diese Schwierigkeiten hinweg (V. I. 190—192. W. 77. L. 136). Bei den niederen Lebewesen tritt ja die rein mechanische Beschaffenheit der Seelenvorgänge offen zutage (W. 63. 65). Alles höhere Seelenleben aber hat sich doch nur durch eine lange Reihe verschiedener Stufen aus diesen niederen Formen entwickelt. Es beruht also auf Vererbung (= Fortpflanzung) und Anpassung (= Ernährung). Und da diese Vorgänge auf molekulare Bewegungen mechanisch zurückführbar sind, so auch die des Seelenlebens (V. II. 355. L. 117). „Sie verlaufen als physikalische Prozesse im Neuroplasma des Gehirns" (L. 136 ähnlich L. 117). Davon machen auch, wie Haeckel schon vor vierzig Jahren richtig erkannt hat, die bewußten Seelenzustände keine Ausnahme (L. 11. W. 75). Wie diese Ansicht damit zu vereinen ist, daß das Bewußtsein nur „die subjektive Spiegelung der objektiven inneren Vorgänge im Neuroplasma der Seelenzellen" sein soll (W. 55), und zwar keine reale, also doch wohl eine rein ideelle Spiegelung (N. 28), darüber vernehmen wir nirgends etwas Näheres. Um so entschiedener aber klingt uns, jetzt sogar von jeder bedingenden Einschränkung befreit und aus dem futurum ins praesens übersetzt, die Versicherung von der rein mechanischen Erklärbarkeit des Bewußtseins entgegen. „Das Bewußtsein ist", so vernehmen wir, „in gleicher Weise wie die Empfindung und der Wille der höheren Tiere eine mechanische Arbeit der Ganglienzellen und als solche auf chemische und physikalische Vorgänge im Plasma derselben zurückzuführen" (M. 23. L. 117. 136. W. 75). „Jetzt wissen wir", daß, wie das Flammenlicht eine Summe von elektrischen Ätherschwingungen ist, so die ganze Seele nur „eine Summe von Plasmabewegungen in den Ganglienzellen" (M. 45). Bei unserem Tode aber gehen „die komplizierten chemischen Verbindungen unserer Nervenmasse durch Zersetzung in andere Verbindungen über und die von ihr produzierten lebendigen Kräfte (nämlich die Empfindungen, Gedanken und sonstige unter dem Namen „Seele" zusammengefaßte mechanische „Arbeiten") werden in andere Bewegungsformen umgesetzt" (M. 24, vgl. 23). —

Nach Ausweis dieser Stellen, die sich leicht noch vermehren ließen, wäre also Haeckels monistische Seelenlehre rein materialistisch (W. 40. V. II. 248), obschon sie diese ihre

wahre Beschaffenheit für gewöhnlich unter allgemeineren Ausdrücken (wie physiologische Funktion, Energiewechsel usw.) etwas verbirgt. Und sie unterscheidet sich von der Kraftstofflehre Ludwig Büchners, der von Haeckel auch als monistischer „Philosoph" vielfach lobend erwähnt wird (W. 80 u. a.), nur durch ihre Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken: d. h. durch den Glauben, das täglich in jedem Lebewesen sich neu wiederholende Wunder der Entstehung des Bewußtseins aus äußeren Bewegungen stofflicher Teilchen werde leichter verständlich, wenn es aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückverlegt und hier auf eine lange Reihe nicht näher anzugebender „Übergangsstufen" verteilt wird. Freilich wünscht Haeckel selbst die Einseitigkeit des Materialismus (ebenso wie die des Spiritualismus) dadurch zu überwinden, daß er eine Allbeseelung der Materie annimmt, und er wird nicht müde, diesen Gedanken als einen wesentlichen Bestandteil und Vorzug seines „reinen und konsequenten Monismus" zu bezeichnen (W. 14. L. 118. 135 u. a.). Es gibt keine tote Materie, so lesen wir immer wieder: die Empfindung ist ebenso eine allgemeine Eigenschaft der Materie, wie die Bewegung, und kommt demgemäß auch schon deren kleinsten Bestandteilen, den Atomen, zu (V. II. 60. W. 73). Jedes Atom hat außer seiner stofflichen Masse auch eine ewige, unzerstörbare „Seele" (V. II. 61). Aber dann heißt es doch auch: „beseelt" seien die Atome nur insofern, als ein jedes von ihnen eine „inhärente Summe von Kraft" besitze (V. II. 60). „Die Summe der zentralen Atomkräfte können wir in konsequent monistischem Sinne auch ‚Atomseele' nennen" (V. II. 133). Denn Lust und Unlust, Lieben und Hassen der Atome sind ja „nur andere Ausdrücke" für die ihnen innewohnenden Kräfte der Anziehung und Abstoßung (M. 14. V. II. 354). Und da für „unseren Monismus" der „feinere Unterschied zwischen Kraft und Energie" nicht in Betracht kommt (W. 87. 93), so liefe seine Allbeseelungslehre am Ende doch bloß auf die Ansicht hinaus, daß — alle Materie mit Energie verbunden ist.

In der Tat zieht denn auch Haeckel selbst diese unvermeidliche Folgerung. Seine Ansicht, so sagt er, gehe dahin, daß alle Substanz „beseelt", d. h. mit Energie begabt sei (L. 118). Und er fügt noch hinzu, gerade in dieser energetischen Auffassung der Substanz unterscheide sich sein Monismus wesentlich von der materialistischen Lehre, die mit Unrecht allem

Stoffe oder einem Teile des Stoffes alle Empfindung abspreche und die aktuelle Energie als eine Funktion der toten Materie ansehe (L. 118. 35). Auch haben wir ja die Empfindung schon als eine besondere Form der lebendigen Kraft oder der aktuellen Energie, wie die Empfindlichkeit oder Reizbarkeit als eine Spannkraft oder besondere Form der potentiellen Energie kennen gelernt (L. 116). Und es stimmt ganz damit überein, wenn die „Zellseele" im monistischen Sinne als die „Gesamtsumme der Spannkräfte" bezeichnet wird, die im Protoplasma aufgespeichert sind (V. II. 145) oder auch als die Summe der psychischen (!) Spannkräfte, deren materieller Träger der Zellkern ist (W. 59). Denn „psychische Spannkraft" oder, wie es anderwärts heißt, „psychische Energie" (W. 81) bedeutet nach Haeckels ausdrücklicher Versicherung nichts anderes als „eine besondere Kombination von echten (d. h. mechanischen) Naturkräften" (N. 9). Wie ja auf der anderen Seite auch das Protoplasma, insofern es der Träger dieser besonderen, unter den Begriff der „Seele" zusammengefaßten Verbindungen von Atomkräften ist, gern als „Psychoplasma", als „Seelensubstanz im monistischen Sinne", als „psychische Materie" oder kurzweg als „Seelenstoff" bezeichnet wird (W. 47. 81 !). Und wir kämen somit auch hier wieder auf die gewöhnliche materialistische Auffassung des Seelenlebens zurück: die Allbeseelungslehre Haeckels wäre nur ein anderer Name für die Kraftstofflehre Ludwig Büchners, und wie für diesen, so gäbe es auch für jenen in Wahrheit keinen seelischen Innenzustand, sondern nur äußere Bewegungen stofflicher Teilchen, die durch deren mechanische Zentral- oder Potentialkräfte bewirkt werden.[1]

Nun läuft aber neben dieser Auffassung der Atomseele als Atomkraft bei Haeckel noch eine zweite, ganz andersartige einher, die einen Unterschied zwischen Kraft und Empfindung voraussetzt und uns wirklich über den Gedankenkreis des Materialismus hinaus zu seelischen Innenzuständen führt. Masse und Äther, so heißt es, sind nicht tot und nur durch

[1] Wenn sich Haeckel selbst trotzdem auch mit dieser Anschauung schon im Gegensatz zum Materialismus zu befinden meint, so kommt das wohl daher, daß er in solchen Augenblicken nur an die reine Stofflehre oder Stoffbewegungslehre des älteren, konsequenten Materialismus denkt (Demokrit, Gassendi u. a.), aber nicht an die Kraftstofflehre des neueren, inkonsequenten Materialismus (Büchner u. a.). Nur jener ist ein Monismus (freilich der dümmste von allen!), dieser dagegen ein metaphysischer Dualismus.

äußere Kräfte beweglich, sondern sie besitzen Empfindung und Willen, natürlich niedrigsten Grades; sie empfinden Lust bei Verdichtung, Unlust bei Spannung; sie streben nach der ersteren und kämpfen gegen die letztere (W. 89). Man darf sich diese elementaren seelischen Tätigkeiten der Empfindung und des Willens in den Atomen nur nicht bewußt denken, sondern unbewußt (W. 73). Und es wäre daher vielleicht zweckmäßiger, sie als Fühlung (Ästhesis) und Strebung (Tropesis) zu bezeichnen (L. 118). Ob dabei die Empfindung von Haeckel als Ursache oder aber als Folge der Bewegung angesehen wird, läßt sich nach den vorliegenden Aussprüchen schwer entscheiden. Für gewöhnlich erscheint sie als die Ursache der Bewegung, die durch sie ausgelöst wird (L. 187, ähnlich L. 18. 35. 121. V. II. 60). Was auch damit übereinstimmt, daß die Empfindung für Haeckel nicht ein Leiden, sondern eine Tätigkeit ist, die sogar neben der Bewegung als „elementare Naturkraft" auftritt (! W. 47. 73). Dann aber erscheinen die Empfindungen der Lust und Unlust oder Wohlbehagen und Mißbehagen auch wieder als die Begleitzustände oder Folgen der Bewegung (L. 187), die ihrerseits nun als Äußerung eines unbewußten Wollens oder Strebens nach Lust und Unlust angesehen wird (L. 118. W. 89. 54). Was jedoch nicht verhindert, daß Empfindung und Wille zuweilen auch beide miteinander als Ursachen der Bewegung auftreten (V. II. 60—61) oder daß das Streben der Atome selbst schon als Willensbewegung einfachster Art bezeichnet wird (W. 89). Und nicht minder schwer zu entscheiden ist es, was nun eigentlich die Kraft noch bedeutet, nachdem sie ihre alte Stelle als Ursache der Bewegung an die Empfindung oder an den Willen abgetreten hat. Zuweilen scheint es, als wolle Haeckel im Anschluß an Schopenhauer (L. 187) und Hartmann den an sich ja völlig dunklen Begriff der „Kraft" innerlich als „Willen" deuten, wobei dann freilich das Verhältnis zwischen Willen und Empfindung noch der näheren Aufklärung bedürfte. Zu anderen Zeiten aber ist es ganz unzweifelhaft, daß unter „Kraft" oder „Energie" im Sinne der Physik und im Unterschiede von den inneren Triebfedern der Empfindung und des Willens einfach die Bewegung selber verstanden wird: „die Schwingung der bewegten Massenteilchen im Raume" (L. 186. W. 88—89. vergl. auch L. 187 „die Energie als bewegte Substanz"). Werden uns doch auch Empfindung und Bewegung immer wieder als die beiden gleich ursprünglichen und offenbar

einzigen Eigenschaften der Substanz oder der Materie bezeichnet (W. 97. V. II. 356. W. 47. L. 186 u. a.).

Indes, was nun auch Haeckels eigentliche Ansicht über diese Dinge sein möge, eins ist klar: mit der Annahme einer, gleichviel ob bewußten oder unbewußten, Empfindung in den bewegten Atomen sind, wenigstens bei diesen, zwei verschiedene, wohl zusammengehörige, aber doch ihrer Beschaffenheit nach unvergleichbare Seiten anerkannt: eine Innenseite des geistigen Geschehens und eine Außenseite des natürlichen, räumlichen Daseins und Wirkens. Das Gebiet der Naturwissenschaft: die sinnlich wahrnehmbare Körperwelt ist im Widerspruch mit der ursprünglichen Absicht (L. 37. 181) nun doch überschritten und wir haben eine doppelseitige Erscheinungswelt, die nur mit ihrer einen, nach außen hin gekehrten Seite den Sinnen und den Maßstäben der Naturwissenschaft zugänglich ist, mit der anderen, nach innen zu gekehrten Seite aber nicht. (Phänomenaler Dualismus).

Allerdings dient diese Annahme einer geistigen Innenseite in den Atomen bei Haeckel zunächst und vorwiegend nur zur Erklärung der natürlichen Erscheinungen. Oder um uns die äußeren mechanischen Vorgänge innerlich näher zu bringen und ihrem eigentlichen Wesen nach verständlich zu machen W. 88. L. 185). Womit offenbar eingeräumt wird, daß wir die Welt schließlich doch nur nach Analogie unserer eigenen, uns allein unmittelbar gegebenen seelischen Innenzustände wirklich verstehen können, während die bloßen Bewegungen stofflicher Teile an sich etwas völlig Unverständliches, Sinnloses darstellen. In diesem Sinne heißt es: ohne die Annahme eines Empfindungsvermögens auch in der unbelebten Materie sei schon die einfachste chemische Erscheinung (wie z. B. die Wahlverwandtschaft) und der einfachste physikalische Vorgang (wie z. B. die Massenanziehung) nicht zu begreifen (W. 165. L. 35. 186. V. II. 60). Ohne Empfindung, natürlich unbewußter Art, können sich nach Haeckels Ansicht die Moleküle eines in der Bildung befindlichen Kristalles nicht in bestimmter Richtung bewegen und nach festen Gesetzen aneinanderlegen (L. 18); ohne sie ist die gesetzmäßige Anordnung der beweglichen Massenteile zu einem Gebilde von bestimmter Form nicht zu erklären (L. 35). Ja, sogar das verschiedene Verhalten der chemischen Elemente gegen thermische Reize müssen wir auf die Wärmeempfindung der sie zusammensetzenden Atome zurückführen

(! L. 121).[1] — Das ist Haeckels Hylozoismus: dieses Wort in seinem eigentlichen Sinne als „Stoffbeseelungslehre", nicht als bloße „Kraftstofflehre" verstanden. Inbezug auf alles höhere Seelenleben — von der Urzelle bis hinauf zum Menschen — ist freilich auch diese Ansicht noch als Materialismus zu bezeichnen. Denn sie erkennt auch in geistiger Hinsicht keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen unbelebter und belebter Natur an, läßt in dieser keine anderen Kräfte und Gesetze gelten als in jener und „erklärt" alle höheren seelischen Erscheinungen in den Lebewesen eben doch wieder aus den bloßen Eigenschaften und mechanischen Bewegungen der Materie. Sie gesteht also eine geistige Innenseite im wahren Sinne des Wortes nur den Atomen zu, den höheren Individuen als solchen, als einheitlichen Organismen im Unterschiede von den einzelnen sie zusammensetzenden Atomen und deren getrennten Empfindungen, aber nicht. Also da, wo der Geist uns als etwas mehr oder weniger Einheitliches unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist: in unserem eigenen Bewußtsein, da wird er als solcher geleugnet und als falscher Schein einer gar nicht vorhandenen Einheit entweder in eine Summe von getrennten Atomempfindungen oder gar in bloße Bewegungen einzelner stofflicher Teile aufgelöst. Da aber, wo wir ihn nur durch einen recht kühnen Analogieschluß hineintragen: in den unsichtbaren, nicht einmal mit ihrer stofflichen Außenseite jemals wahrgenommenen Atomen, da erhält er sein Heimrecht!!

Irgendwie näher ausgelassen über diese Schwierigkeit eines jeden rein mechanistischen Hylozoismus hat sich Haeckel nirgends. Wohl aber wird zuweilen der Gedanke angedeutet, durch zufälliges Zusammentreffen und mannigfaltige Verbindung der Atomempfindungen könnten sich aus diesen zunächst die zusammengesetzten Empfindungen der Moleküle und Plastidule, aus deren seelischen Tätigkeiten oder Innenzuständen durch Vereinigung wieder die höheren Empfindungen der Zellseelen

[1] Also: erst führt die Naturwissenschaft das, was wir „Wärme" nennen oder als solche empfinden, auf bestimmte Bewegungszustände der Atome in den fraglichen Körpern zurück, und dann erklären wir nach Haeckel diese eigenartigen Bewegungszustände der Atome wieder aus deren Wärmeempfindungen!! Vielleicht verrät uns Dr. Heinrich Schmidt demnächst auch, ob man in Jena ebenso jene Ätherschwingungen, die in unserem Bewußtsein die Empfindung „blau" hervorrufen, schon auf die Farbenempfindung des schwingenden Äthers zurückgeführt hat. Die Leser würden ihm für eine solche Aufklärung gewiß dankbar sein.

(V. II. 133—134) und aus diesen schließlich durch weitere Verknüpfung und Vereinheitlichung (Assoziation und Integration) die Empfindungen und Vorstellungen aller höheren Grade des Seelenlebens bis hinauf zu denen des Menschen erklären lassen (W. 40. 48. 52). „Die einfachste Empfindung von Lust und Unlust", so lesen wir, „die einfachste Bewegungsform von Anziehung und Abstoßung: das sind die wahren Elemente, aus denen sich in unendlich mannigfaltiger und verwickelter Verbindung alle Seelentätigkeit aufbaut. Der Atome Hassen und Lieben, Anziehung und Abstoßung der Moleküle, Bewegung und Empfindung der aus Zellen zusammengesetzten Organismen, Gedankenbildung und Bewußtsein des Menschen — das sind nur verschiedene Stufen des universalen psychologischen Entwicklungsprozesses" (V. II. 134). Indes spielen hier eben doch in die inneren seelischen Vorgänge der „Empfindung" überall noch die äußeren der „Bewegung" mit hinein, und es bleibt zum mindesten unklar, ob jene „Assozion (!) der früher isolierten und lokalisierten Empfindungen" (W. 52) nicht am Ende doch (nach Analogie von M. 24 und all den anderen vorerwähnten Stellen) rein materialistisch nur als ein besonders verwickelter Bewegungsvorgang, als ein äußeres Zusammentreten der stofflichen Atomkörper oder bestenfalls als ein ebenso äußerliches Zusammenwirken ihrer Kräfte verstanden wird. Ausgeschlossen aber scheint jede solche Deutung, wenn wir lesen: alle Erscheinungen des Seelenlebens ohne Ausnahme seien stets mit materiellen Vorgängen in der lebenden Substanz des Körpers, im Protoplasma „verbunden" (W. 47; ähnlich noch einmal auf derselben Seite). Oder auch: die psychologische Reaktion sei stets mit entsprechenden Veränderungen im Psychoplasma, also auch mit chemischen Energieumsätzen „verbunden" (L. 116. 118). Denn wenn diese Sätze überhaupt einen Sinn haben, so kann es nur der sein, daß körperliche und seelische Vorgänge als etwas Verschiedenes: als zwei irgendwie, gleichviel ob in Wechselwirkung oder nicht, nebeneinander herlaufende Reihen ungleichartiger Vorgänge anzuerkennen sind. Auch erklärt Haeckel gegen Ende der „Lebenswunder" unzweideutig: die Vorgänge der Empfindung ließen sich schwer unmittelbar mit denen der Bewegung verknüpfen (L. 185). Und wir sehen ihn deshalb zu guter Letzt bei der „Überzeugung" anlangen, daß, ebenso wie die Summe des Stoffes und der Energie (oder der „bewegenden Kraft"), auch die Summe der

Empfindungen im Weltall eine ewige und unveränderliche Größe darstelle und jeder Wechsel der Empfindungen auf der Verwandlung einer Psychomform (d. i. Empfindungsform) in andere Formen beruhe (L. 187).

Freilich: wie wir uns diese Verwandlung und Verschmelzung der Empfindungen eigentlich zu denken haben, das ist nirgends näher angegeben. Doch stehen, wenn man sie annimmt, zur Erklärung der gegebenen seelischen Tatsachen nur zwei Wege offen: entweder man läßt die „inhärenten" Empfindungen der Atome sich bei deren gegenseitiger Annäherung und Berührung selbständig von ihnen ablösen und zu höheren Gebilden verschmelzen, oder man nimmt besondere, natürlich unbewußte, Seelentätigkeiten an, die die Verschmelzung der an sich unselbständigen und unwirksamen Einzelempfindungen besorgen. Hier ist die Einheit des bewußten Seelenlebens wirklich erklärt, dort bleibt sie im Grunde doch immer noch völlig unverständlich. In beiden Fällen aber sind für die geistigen Innenvorgänge der Empfindung offenbar noch besondere Gesetze anerkannt, die mit den rein mechanischen Gesetzen der äußeren Bewegungsvorgänge nicht mehr zusammenfallen. Und wir dürfen deshalb die wenigen dahin lautenden Aussprüche Haeckels wohl nur für gelegentliche Einfälle halten, die seine eigentliche Meinung nicht wiedergeben. Denn wenn irgend etwas als der Grundgedanke seiner ganzen Weltanschauung bezeichnet werden kann, so ist es der, daß alles Geschehen in der Welt sich ausschließlich nach rein mechanischen Gesetzen vollziehe (W. 94 u. a.). Darum können auch die höheren seelischen Erscheinungen im Sinne „unseres reinen und konsequenten Monismus" nur als eigentümlich verwickelte Bewegungsformen der Atome aufgefaßt oder aus solchen „erklärt" werden: gleichviel ob daneben den Atomen eine wirkliche geistige Innenseite der Empfindung zuerkannt oder die Atomseele nur als Atomkraft verstanden wird. Und die zahlreichen, früher angeführten Stellen lassen im Grunde ja auch keinen Zweifel darüber, daß Haeckel tatsächlich einer solchen materialistischen oder hylozoistischen Auffassung des Seelenlebens huldigt. —

Indes, mit alledem stehen wir doch erst vor der Hauptfrage. Mögen Kraft und Stoff immerhin in jedem Atom unlösbar miteinander verbunden sein, mag es keinen wesentlichen Unterschied zwischen lebender und lebloser Natur geben, mögen unbewußte und bewußte Vorgänge ohne Grenze ineinander über-

gehen, mag die Seele mitsamt dem Bewußtsein nichts weiter als eine Tätigkeit bestimmter Kohlenstoffverbindungen sein, ja, mögen alle geistigen, ebenso wie alle körperlichen Vorgänge sich am letzten Ende in Bewegungen kleiner beseelter, empfindender und wollender Stoffteilchen auflösen und diese überall gleichartigen Kraftstoffatome sich ohne irgendeinen Zweck nur nach blinder mechanischer Gesetzmäßigkeit ewig hin und her bewegen: was haben wir mit all dem eigentlich gewonnen? Wir haben diese in der Erfahrung gegebene vielheitliche Welt doppelseitiger Erscheinungen zwar als wesensgleich oder durchweg gleichartig erkannt, aber noch nicht als wesenseins. Wir haben wohl die Einerleiheit oder Einzigartigkeit aller Teile der Welt erreicht, aber keineswegs ihre Einheit. Der Hylozoismus ist an sich durchaus kein Monismus, sondern vielmehr als Kraftstofflehre ein metaphysischer Dualismus und als Atomlehre obendrein noch ein ontologischer Pluralismus: also keine Einheitslehre, sondern eine recht zwiespältige Vielheitslehre. Und darüber hilft uns auch das „Substanzgesetz" in dem früher angegebenen Sinne nicht hinweg. Denn als bloße Zusammenfassung jener beiden Grundgesetze der neueren Naturwissenschaft oder als begrifflicher Ausdruck für deren inneren Zusammenhang (W. 87) besagt es ja in Wahrheit nichts weiter als dies: daß die Summe der untrennbar miteinander verbundenen Stoffe und Kräfte im Weltall immer unverändert bleibt (N. 6—7. W. 87. M. 14. 33. L. 186). Aber eine unverändert bleibende Summe von einzelnen Stoffen und Kräften oder so und so vielen unvernichtbaren Kraftstoffatomen ist wegen dieser ihrer Unveränderlichkeit doch noch lange keine Einheit. Diese erreichen wir erst, wenn wir alle einzelnen Stoffteile ebenso als an sich unselbständige Besonderungen eines Allstoffes, wie alle einzelnen Kraftäußerungen als gesonderte Tätigkeiten einer Allkraft auffassen (M. 13) und beide, den Allstoff und die Allkraft, wieder nur als die beiden zusammengehörigen Seiten, Eigenschaften oder Wesensbestimmungen (Attribute) eines und desselben Allwesens. Und das ist auch der Weg, den Ernst Haeckel, ganz unbekümmert darum, ob er ihn nicht am Ende doch über die Grenzen der Naturwissenschaft hinaus ins Gebiet des Übersinnlichen führe, angeblich im Anschluße an und in Übereinstimmung mit Spinoza beschreitet.

In der ganzen unendlichen Fülle wechselnder Formen, so

hören wir ihn sagen, offenbart sich nur ein einziges, allumfassendes Weltwesen (L. 42). Alle einzelnen Dinge dieser Welt, alle individuellen Formen des Daseins sind, wie Spinoza richtig erkannt hat, nur besondere vergängliche Formen (Akzidentien oder Modi) einer und derselben Substanz: einer Universalsubstanz (W. 88), gleichviel wie man diese des näheren bezeichnen möge: ob als Natur oder Kosmos, als Weltgeist oder Gott (L. 42). Die Hauptsache ist, daß es nur eine einzige Substanz gibt (W. 14), die in sich untrennbar vereinigt die Bedingungen sowohl zur Entwicklung der körperlichen, wie zu der der geistigen Welt enthält (N. 10): also einen letzten gemeinsamen Urgrund aller einzelnen Dinge und Erscheinungen (V. I. 263. W. 111). Spinoza hat diesem Grundgedanken in seinem identitätsphilosophischen Monismus den vollkommensten Ausdruck gegeben und den Begriff der „Substanz" als des allumfassenden Weltwesens am reinsten aufgefaßt (L. 34). Und alle Wandlungen, die der Substanzbegriff später durchgemacht hat, kommen bei konsequenter Analyse auf die Formel des Spinoza zurück: so heute nach zweihundert Jahren auch der „gereinigte Monismus" Haeckels, der in jenem Grundbegriffe des großen jüdischen Denkers mit Goethe einen der erhabensten, tiefsten und wahrsten Gedanken aller Zeiten zu verehren erklärt (W. 88. N. 10—11). Allerdings bezeichnete Spinoza als die beiden erkennbaren Attribute oder unveränderlichen Grundeigenschaften der Substanz „Ausdehnung" und „Denken" (extensio und cogitatio). Aber das bedeutet (nach Haeckel) dasselbe wie in unserer modernen Ausdrucksweise „Stoff" und „Kraft" (L. 185. N. 11). Denn „das Ausgedehnte" d. h. den Raum Erfüllende ist eben die Materie oder der Stoff; „Denken" aber bedeutet auch bei Spinoza selbstverständlich nicht das bewußte Denken des Menschen, sondern im allgemeinsten Sinne die Energie (L. 185), also die Kraft, oder auch die unbewußte Empfindung (L. 34), oder schließlich auch den Geist schlechthin im Unterschiede vom Stoff (W. 88. 14). Denn alle diese Ausdrücke: bewegende Kraft, Energie, Geist, Denken und Empfinden bezeichnen ja (nach Haeckel) im Grunde eins und dasselbe: die mit der äußeren stofflichen Seite untrennbar verbundene geistige Seite aller Dinge. Und in diesem Sinne will Haeckel, so versichert er uns gleich zu Anfang der „Welträtsel", durchaus festhalten an dem klaren und unzweideutigen Monismus von Spinoza: die Materie (oder der raumerfüllende Stoff W. 88), als die unendlich ausge-

dehnte Substanz (!), und der Geist (oder die „Energie" oder nach W. 88 die „bewegende Kraft"), als die empfindende oder denkende Substanz (!), sind die beiden fundamentalen Attribute oder (untrennbaren) Grundeigenschaften des allumfassenden göttlichen Weltwesens, der universalen Substanz (W. 14. 88. 11). Und auch in den „Lebenswundern" wird uns erst auf S. 34 und dann noch auf S. 185 zweimal die Kraftstofflehre in dem angegebenen Sinne als gleichbedeutend mit dem „reinen Monismus" Spinozas und Goethes vorgeführt: nur daß die Ausdrücke Energie, Kraft, Geist und Empfindung als verschiedene Namen für dieselbe Sache miteinander abwechseln. (Vergl. auch L. 35. 36. 38.)

Dann aber (L. 185) erfahren wir auf einmal von den „Schwierigkeiten, welche die Verbindung unseres Monismus mit der Substanzlehre von Spinoza darbietet." Denn tatsächlich, so heißt es, finde ja die Energie, auf welche die moderne Energetik alle Erscheinungen zurückführen will, in der Substanzlehre von Spinoza keinen selbständigen Platz neben der Empfindung. Vielmehr seien bei ihm „in dem Attribute des Denkens (d. h. der Psyche, des Geistes oder der Kraft) Empfindung und Energie noch vereinigt" (L. 186). Darum geht Haeckel nun darauf aus, den Begriff der Energie von dem der Empfindung abzulösen und ganz auf die Mechanik zu beschränken, so daß die Bewegung (= Kraft oder Energie!) als dritte Grundeigenschaft der Substanz neben die Materie (das „Ausgedehnte") und die Empfindung (das „Denkende"!) gestellt wird (L. 185—186). Wir überwinden also die Schwierigkeiten jener „älteren Identitätslehre" einfach dadurch, daß wir das Attribut des Geistes (oder des „Denkens" im Sinne von Spinoza) in zwei koordinierte Attribute zerlegen: in Empfindung (Psychoma) und Kraft oder Energie, und gelangen so „zu einer reinen Trinität des Monismus," die den befriedigenden Ausgleich aller Gegensätze darstellt (L. 186). Wer es aber vorzieht, der kann auch den Begriff der Energie in aktive Energie (= „Willen" im Sinne Schopenhauers) und in passive Energie (= „Empfindung" im weitesten Sinne) zerlegen: Haeckel, frei von aller ängstlichen Begriffsklauberei und duldsam gegen fremde Meinungen, hat auch dagegen nichts einzuwenden (L. 185). Nur daran muß er festhalten, daß Empfindung ebenso untrennbar mit aller Materie verbunden ist, wie Bewegung (= Kraft oder Energie!), und daß gerade diese Dreieinigkeit der Substanz die sicherste

Basis für seinen modernen Monismus oder „Hylonismus" bietet (L. 186), weshalb er denn auch jedes dieser drei Attribute nochmals ausführlich für sich und im Zusammenhange mit dem Substanzgesetze betrachtet (L. 186—188).

Damit scheint Spinoza endgültig überwunden: seine vielgepriesene Identitätsphilosophie muß als „vollkommenster Ausdruck der universalen Wahrheit" (L. 34) dem „neuen trinitarischen System des hylonistischen Monismus von Jena" ihren Platz einräumen. Aber nicht für lange. Denn in dem ersten Hefte der Flugschriften des deutschen Monistenbundes, also zwei Jahre später (1906), hat sich „unser moderner Monismus" wieder in die Anschauung des Spinoza zurückverwandelt: die Empfindung als dritte Grundeigenschaft der Substanz ist verschwunden; es bleiben nur die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken oder „in die moderne Ausdrucksweise übersetzt": die Materie und die Energie (= Stoff und Kraft) als die beiden gleichwertigen, einander nebengeordneten und von jeher untrennbar verbundenen Grundeigenschaften der Substanz zurück, „wie es auch Spinoza annahm," und wir erfahren, daß in diesem Identitätsgedanken fernerhin jeder Naturforscher seinen allein seligmachenden Glauben zu suchen habe (N. 10 bis 11): was uns dann durch den Jenaer Vortrag über „Das Menschenproblem und die Herrentiere des Linné" (S. 39—40) noch einmal bestätigt wird. (Vergl. auch schon die Berliner Vorträge K. 92!). —

Aber wenn nun „der Grundgedanke dieser Identitätsphilosophie das monistische Prinzip ist, daß Geistiges und Körperliches, Denken und Sein in einem gemeinsamen Dritten eins sind und nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens bilden" (N. 11), was ist dann dies gemeinsame Dritte selbst: diese Eine Substanz, die nach Haeckels Ansicht zwei andere „Substanzen" zu ihren „Attributen" hat? Was ist dieses einheitliche Allwesen, ohne das Geist und Körper, Denken und Sein „oder" Kraft und Stoff eben doch nur einen letzten unüberwindlichen Gegensatz, einen Dualismus zweier schlechthin verschiedenartiger und nur von uns in Gedanken zusammengekoppelter Urdinge, Seinsformen oder Wesenheiten darstellen? Ja, wenn alle einzelnen Dinge dieser Welt, alle individuellen Formen des Daseins nur besondere vergängliche Formen, Akzidentien oder Modi einer und derselben Substanz sein sollen (W. 88), die, an sich „ewig und unveränderlich", sich nur

in einer Fülle wechselnder Gestalten als deren gemeinsamer unvergänglicher Urgrund immer neu offenbart (L. 42), was ist dann diese Eine absolute Substanz, diese ewige und unveränderliche Urwesenheit selber? Man sollte denken, sie müßte als ihr gemeinsamer Urgrund oder Träger: als das, was sie erst zu einer wirklichen Einheit verbindet, ihren vielen Akzidentien ebenso wie ihren zwei Attributen, wenn nicht realiter, so doch wenigstens ideell vorangehen und sich irgendwie begrifflich von ihrer bloßen Summe unterscheiden lassen. Und doch ist das bei Haeckel offenbar nicht der Fall. Man lese nur einmal Kap. 12 und 13 der „Welträtsel". Da vernehmen wir z. B., die Substanz („die ewige und unveränderliche Substanz" ! L. 42) befinde sich selbst in ununterbrochener Bewegung und Veränderung (W. 98, ebenso 11). Wir erfahren, sie besitze außer der Bewegung als zweite ursprüngliche Eigenschaft noch die Empfindung (W. 97); sie sei teils unwägbar, teils wägbar, und zerfalle demgemäß in die beiden Hauptbestandteile Äther und Masse (W. 93. 89). Ja, wir lesen anderwärts von dem Weltäther als der beweglichen, schwingenden oder „aktiven Substanz" im Gegensatz zu der Weltmasse als träger, beharrender oder „passiver Substanz" (W. 42). Und wir hören endlich gar, die (wägbare) Substanz sei „zusammengesetzt" oder „bestehe aus Molekülen und Atomen" (L. 39. M. 42), die geradezu als „bewegte Substanzteilchen" bezeichnet werden (W. 89). Wie ist all das, samt vielen ähnlichen Aussprüchen (bes. W. 88—89), anders zu verstehen als so, daß für Haeckel die Substanz doch eben nur ein anderer Name für die Materie ist, oder daß diese, die bei ihm mit dem Stoff zusammenfällt, selbst schon die Substanz ist und als solche den Träger der Empfindung und der Kraft (oder der Bewegung) darstellt?

In der Tat, es ist keine andere Auffassung möglich. Auch bezeichnet ja Haeckel seine Weltanschauung meist und mit unverkennbarer Vorliebe selbst als „Hylonismus" oder „Hylozoismus", d. h. als Allstofflehre oder Stoffbeseelungslehre: gleichsam als wolle er von vornherein unzweideutig dartun, wo ihr Schwerpunkt zu suchen ist. Und er hat darin ganz recht. Denn ein ewiger, unentstandener und unvergänglicher Stoff, der unabhängig von jeder bewußten Vorstellung an sich da ist (W. 92) und den Weltraum ausfüllt: ein solcher wirklicher, an sich daseiender Stoff ist eben schon das, was man mit dem Worte „Substanz" bezeichnet: nämlich das unvergängliche Wesen

aller Dinge und der Träger ihrer Tätigkeiten oder Kraftäußerungen. Und hinter, neben oder über diesem unentstandenen und unvergänglichen d. h. eben substanziellen Stoffe hat eine zweite Substanz weder in der Wirklichkeit noch in unserem Denken irgendeinen Platz mehr. Auch begreift man so erst, warum Haeckel den Gedanken eines stetigen, in sich zusammenhängenden Weltäthers trotz der Einwände der Physik wie der Mathematik als für seine „monistische Substanzansicht" „unentbehrlich" nicht preisgeben will (W. 89. 92): er fürchtet eben mit der Annahme einer durchgängigen atomistischen Gliederung aller Materie, sowohl der unwägbaren wie der wägbaren, auch jede Einheit der Substanz zu verlieren und ohne Rettung dem Pluralismus zu verfallen. Das „hylonistische System des Monismus" wäre also, wie schon sein Name besagt, im Grunde doch nichts weiter als eben nur ein Materialismus, der seinem wesenhaften Stoff neben der Ausdehnung und Bewegung noch die zweite oder dritte Eigenschaft der Kraft, Energie oder Empfindung zuspricht (V. II. 355—356).

Nun läuft aber neben dieser materialistischen Auffassung der Substanz noch eine andere, agnostische oder relativistische einher, wonach der Substanzbegriff nur der einfachste Ausdruck für das Grundverhältnis von Kraft und Stoff sein soll (N. 9). In diesem Sinne allein ist der Name „Substanzgesetz" als begriffliche Zusammenfassung für die beiden Erhaltungsgesetze zu verstehen (W. 87. N. 9). „Der Begriff ‚Substanz' kann so durch ‚Kraftstoff' ersetzt werden" (L. 185) und die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Substanz wird für Haeckel eins mit der Frage nach dem Zusammenhange von Materie und Kraft (M. 40 zweimal!). D. h. die Substanz wird zu einer bloßen Relation: und diese ist unerkennbar (M. 40). Als das letzte, wohin wir mit unserem Denken vordringen können, erscheint die Zweiheit von Stoff und Kraft. Ja, in Wahrheit nicht einmal diese, sondern eben nur die einzelnen vergänglichen Erscheinungen dieser Welt (W. 88), deren jede sich in unbegreiflicher Weise aus Kraft und Stoff zusammensetzt. Wir vermögen eben nur die Erscheinung der Dinge zu erkennen, aber nicht ihr innerstes unbekanntes Wesen (L. 182): wissen also auch nicht, ob dieses Eins ist oder nicht. Ja, die Frage nach dem Zusammenhange von Materie und Kraft bildet die Eine noch wirklich vorhandene Grenze des Naturerkennens, die auch Haeckel bereitwillig anerkennt und sogar als ihrer Natur nach unüberwindlich

bezeichnet (M. 40). Nur innerhalb dieser menschlichen Erkenntnisgrenzen, die von Kant richtig bestimmt worden sind (!? M. 40. W. 92. L. 182), ist ein positives monistisches Naturerkennen möglich und besteht in der Erkenntnis des rein mechanischen Kausalzusammenhanges aller Vorgänge mit Ausschluß aller übernatürlichen Erklärungen (M. 40. W. 151)[1]. D. h. die Einheit, die wir erkennen können, ist nur die Einheit der Entwicklung: die Einheit des ursächlichen Zusammenhanges. Also nur eine Einheit des Werdens, nicht eine Einheit des Seins oder Wesens. Wir wissen nur, daß die Summe aller Stoffe und Kräfte im Weltall immer unverändert bleibt und daß alles einzelne Geschehen in der Welt nur auf Formwandlungen dieser Stoffe und Kräfte beruht; aber wie diese Stoffe und Kräfte sich ineinander verwandeln können, ja, wie sie auch nur rein äußerlich in demselben Raume zusammengehalten werden: das verstehen wir nicht. Der letzte gemeinsame Urgrund aller Dinge ist uns, wenigstens bei der gegenwärtigen Organisation unseres Gehirns (!), nicht erkennbar: in diesem Zugeständnis begegnet sich die kritische Naturphilosophie Haeckels mit der dogmatischen Religion (V. I. 263—264. 275).

Und sie begegnet sich ebenso mit dem bekannten „Ignoramus" seines Gegners Dubois-Reymond. „Wir sind unfähig, das innerste Wesen dieser realen Welt der Naturdinge zu erkennen" (W. 118). Auch die wunderbaren Fortschritte unserer modernen Kosmologie haben das Substanzproblem, dieses allumfassende Welträtsel, nicht gelöst, ja uns seiner Lösung nicht einmal näher gebracht (W. 151). „Wir", d. h. Haeckel und die Seinen, stehen dem innersten Wesen der Natur heute vielleicht noch ebenso fremd und „verständnislos" gegenüber, wie Anaximander und Empedokles vor zweitausend Jahren! Ja, „wir" müssen sogar „eingestehen, daß uns

[1] Kant hat die wissenschaftliche Erkenntnis, worunter er freilich nur eine unbedingt gewisse Erkenntnis verstand, auf subjektive Erscheinungen, d. h. auf den Inhalt des Bewußtseins beschränkt und alles darüber hinaus liegende oder „transzendente" Sein (im erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes) für unerkennbar erklärt. Haeckel aber sucht den Gegenstand der Naturwissenschaft (richtig) in außerbewußten, an sich daseienden Dingen, die durch Vorstellungen im Bewußtsein abgebildet werden (W. 118. 50) und uns mit ihren Eigenschaften bis zu einem gewissen Grade erkennbar sind (L. 39). Wie sich dessen ungeachtet „unser moderner Monismus" mit der Lehre Kants wohl vereinen läßt (W. 99. M. 40), dürfte dem Leser ohne weitere Aufklärung nicht ganz verständlich sein. Hier läge eine dankbare Aufgabe für Herrn Dr. Heinrich Schmidt vor.

dieses eigentliche Wesen der Substanz immer wunderbarer und rätselhafter wird, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und Energie, eindringen, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwicklung kennen lernen. Was als ‚Ding an sich' hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heute noch nicht. Aber was geht uns dieses mystische ‚Ding an sich' überhaupt an, wenn wir keine Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht? Überlassen wir daher das unfruchtbare Grübeln über dieses ideale Gespenst den „reinen Metaphysikern" (W. 151).[1] Für „unsere" monistische Naturphilosophie, die nichts weiter als „echte Physik" ist und sein will, entwickelt sich aus dem „dunklen" Substanzproblem das „klare" Substanzgesetz (! W. 151), das seinem Wesen nach identisch ist mit dem rein mechanisch verstandenen „Kausalgesetz der Metaphysik" (! N. 13). Das rätselhafte „Ding an sich" aber, das hinter den Erscheinungen stecken soll und von dessen Dasein wir doch nichts wissen, ist für sie nur ein Dogma (W. 158). Und da die Frage nach dem „Ding an sich" gleichbedeutend ist mit der Frage nach dem „Zusammenhange von Materie und Kraft" (M. 40), so könnte es scheinen, als wäre auch dieser nur ein Dogma: ein ideales Gespenst, das wir am besten den reinen Metaphysikern überließen. Aber wenn uns so am Ende der „Welträtsel" um den Monismus und die verborgene unerkennbare Einheit dieser vielheitlichen Welt doppelseitiger Erscheinungen bange werden sollte, dann erinnern wir uns gern der zu Anfang empfangenen trostreichen Versicherung, daß die Frage nach dem Wesen von Materie und Kraft, samt den beiden anderen angeblich unlösbaren Fragen nach dem Ursprung der Bewegung und der Ent-

[1] Adickes (S. 23—24) bemerkt dazu: „Fürwahr, Haeckel hat seinen wahrsten Beruf verfehlt: er hätte Verwandlungskünstler werden sollen, und die „phänomenalsten" Erfolge wären ihm sicher gewesen. Welche unübertreffliche Kunst in dieser kleinen Stelle! Wirklichkeitsfroh beginnt sie mit dem „eigentlichen Wesen der Substanz", das ja immerhin etwas Rätselhaftes sein mag, aber doch zweifellos wirklich existiert. Dann wird es zum „Ding an sich", ohne zunächst auch nur einen Schatten von Realität einzubüßen. Aber plötzlich erhebt sich ein leichter Nebel auf der Bühne, das Ding an sich wird „mystisch", schon weiß man nicht mehr recht, ob es überhaupt existiert und — hocus pocus abracadabra — entschwunden ist es als „ideales Gespenst". — Indessen: Adickes ist, obwohl er sich selbst zum Monismus bekennt (S. 75 bis 116), nach Haeckels Aussage nur ein „Dualist", und damit sind auch „für uns" alle seine Einwände hinfällig.

stehung des Bewußtseins, durch Haeckels Auffassung der Substanz „erledigt" ist (W. 12), und empfinden es dankbar, daß der „Monismus" nun doch kein bloßer Traum, sondern eine Wahrheit ist: nicht bloß eine schöne Dichtung des gläubigen Gemüts, sondern eine klare, sichere Erkenntnis des auf Erfahrung gestützten vernünftigen Denkens oder der durch Ernst Haeckel glücklich vollzogenen Verbindung von Naturwissenschaft und Philosophie. —

Und dieser „reine Monismus" unserer modernen Naturphilosophie von Jena ist dem Gottesglauben keineswegs feindlich. Nicht aus der Welt schaffen will er die Religion, sondern sie nur durch zeitgemäße Umbildung mit den Ergebnissen der Wissenschaft, d. h. der Naturwissenschaft, versöhnen (V. II. 362). M. a. W. er will den Gegensatz ausgleichen, der zwischen diesen beiden Gebieten der höchsten menschlichen Geistestätigkeit ganz unnötigerweise noch besteht, und so die Bedürfnisse des Gemüts und die der Vernunft gleichmäßig befriedigen (W. 133. V. II. 350). Dazu darf er sich freilich nicht auf den veralteten, durch eine klare Naturerkenntnis ebenso wie durch eine kritische Geschichtsforschung längst überwundenen Köhlerglauben an übernatürliche Offenbarungen und Wunder stützen, sondern auf die Vernunft als das höchste Gut des Menschen (V. II. 362). Er muß rücksichtslos alle Vorstellungen ausscheiden, die mit den klar erkannten Lehrsätzen der empirischen Naturforschung und den allgemeinen Forderungen der Vernunft in unlösbarem Widerspruch stehen (M. 27—28. V. II. 350). Das aber gilt von allen Formen des Theismus, wo Gott bekanntlich als selbständiges Wesen der Welt oder der Natur gegenübergestellt und als persönlicher Schöpfer verehrt wird (W. 116). Von der Tätigkeit eines solchen außerweltlichen Gottes ist im weiten Umkreise der Natur nichts zu erkennen (L. 190). Ja, der Glaube an einen liebenden Gottvater, der die frommen Wünsche seiner Menschenkinder berücksichtigt, sie beschützt und ihre Bitten erfüllt, ist gegenüber den Erfahrungen des Lebens nur durch einen Selbstbetrug noch aufrecht zu erhalten (W. 110). Die unvollkommene, leidvolle Beschaffenheit dieser Welt ist der unzweideutigste Beweis gegen ihre Erschaffung und Leitung durch einen bewußten, allgültigen und vollkommenen Schöpfer (M. 31). Auch erweist sich der persönliche Gott, etwas näher betrachtet, doch immer nur als ein Abbild des Menschen: als ein Wesen, das, wenn auch in unendlich vollkommnerer Form, doch im

Grunde so empfindet, denkt und handelt wie ein Mensch (W. 116. 111). Ja, mag man die körperliche Erscheinung auch ganz von ihm abstreifen und ihn als reinen Geist verehren, es bleibt doch immer die unwürdige Vorstellung, daß er dem Menschen ähnlich sei (M. 46): bleibt das Gemeinsame beider ihre Seelen- oder Geistestätigkeit, so daß wir (bei der offenbaren Abhängigkeit alles höheren bewußten Geisteslebens von der ungestörten Tätigkeit eines hoch entwickelten Gehirns) folgerichtig zu der widersinnigen Vorstellung eines „gasförmigen Wirbeltieres" kommen (M. 46. W. 116). Darum ist der Glaube an den persönlichen Gott mitsamt dem darin eingeschlossenen Gedanken einer liebevollen Vorsehung ebenso unhaltbar, wie der Glaube an die menschliche Unsterblichkeit und die Willensfreiheit (W. 94. 151 u. a.). Diese drei Dogmen müssen fallen und mit ihnen das eigentliche Christentum, wenn wir zu einer wahren Vernunftreligion kommen wollen (W. 135).[1]

Auch ist ja im Laufe der menschlichen Entwicklung mehr als irgendein anderer gerade der Begriff „Gott" umgewandelt worden, da er wie kein anderer zugleich die höchsten Aufgaben des erkennenden Verstandes und die tiefsten Interessen des gläubigen Gemüts und der dichtenden Phantasie berührt (W. 111). Zu seiner reinsten und wahrsten Gestalt aber läutert der Gottesbegriff sich erst in dem „reinen Monismus" Ernst Haeckels (M. 35. L. 188), wenn auch Spinoza und Goethe ihm schon vorgearbeitet haben (W. 133. L. 198 u. a.). Gott erscheint hier nicht mehr als ein persönliches, außerweltliches oder auch nur übernatürliches Wesen, sondern ist als innerweltliches Wesen allenthalben die Natur selbst. Insofern kann man die neue „monistische Naturreligion" (M. 30. 35) auch als Pantheismus bezeichnen (W. 116). Atheismus aber darf sie heißen, insofern sie eben jeden Unterschied zwischen Gott und Welt bestreitet (W. 117). Gott und Welt oder Gott und Natur sind eins und dasselbe (L. V.): nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Deus sive natura: das ist die Formel der monistischen Theologie (L. 198. 37). Denn es gibt nur eine einzige Substanz, die

[1] Ich habe mich hier natürlich auf die Hauptpunkte beschränken müssen. Im einzelnen sind von Haeckels Auslassungen begreiflicherweise gerade die über das Christentum besonders scharf angegriffen worden. Aber Jul. Baumann („Haeckels Welträtsel" Vorwort) bemerkt dazu: es könne jemand unrecht haben in allem, was er bezüglich gewisser Punkte sagt, und doch in der Sache selbst mehr für sich haben, als es nach der leicht widerlegbaren Form scheinen möge. —

Gott und Natur zugleich ist: der unendliche Stoff und die Kraft oder Energie sind nur die beiden Grundeigenschaften dieses allumfassenden göttlichen Weltwesens (W. 14. 88. L. 42). Man kann aber Gott auch als die im Inneren der Substanz (d. h. hier wieder: des Stoffes) tätige Kraft oder Energie bezeichnen (W. 116): als die Kraftsumme des Alls, die von seiner Stoffsumme untrennbar ist (V. II. 355, ähnlich K. 92) oder als die unendliche Summe aller Naturkräfte (M. 33). So wird er als bewegender Geist ins Innere des Kosmos hineingelegt (M. 13. N. 31), und man kann sagen, daß ein göttlicher Geist in allen Dingen lebt (M. 9. 33): eine allumfassende Weltseele, von der auch unsere menschliche Seele nur ein winziger Teil ist, gleichwie unser menschlicher Körper nur ein Teil der großen Körperwelt (M. 13 bis 14).

Nicht minder freilich wäre es im Sinne einer aufgeklärten Theologie und führt zum „reinsten Monotheismus," wenn man Gott „als die Summe aller Kräfte und Wirkungen betrachtet" (W. 165). Oder: da es der bewegliche Äther ist, aus dem vermutlich die wägbare Masse erst hervorgegangen ist, so kann man jenen auch als die allumfassende und „schaffende Gottheit" der trägen und schweren Masse als ihrem Schöpfungsstoffe gegenüberstellen und so den Gottesglauben mit den letzten Glaubenssätzen der Naturwissenschaft vereinen (M. 16. 37). Ja, insofern sich unsere ganze Naturerkenntnis begrifflich in das Eine große Gesetz von der Erhaltung der Substanz (= der Summe aller Kräfte und Stoffe) zusammenfassen läßt, kann man dieses oberste Gesetz auch als den festen Grundstein oder § 1 der monistischen „Vernunft-" oder „Naturreligion" bezeichnen (V. II. 361—362. M. 39) und Gott selbst als das oberste Natur- oder „Weltgesetz", das sich auch als „Wirken des allgemeinen Raumes" darstellt (N. 40. M. 33). Und auch dagegen haben „Wir" nicht das mindeste einzuwenden, daß man den persönlichen Gott in die personifizierte Idee der Wahrheit umdeutet. Bildet doch gerade diese Vorstellung eine wertvolle Brücke, welche das Wunderland religiöser Dichtung mit dem Lichtreiche wissenschaftlicher Naturerkenntnis verbindet (M. 33). Ja, wenn wir die Idee der Wahrheit noch durch die der Güte und der Schönheit ergänzen, dann gewinnen wir als reinen Gottesbegriff ein „dreieiniges Gottesideal", gewinnen „die naturwahre Trinität des Monismus", der das zwanzigste Jahrhundert seine Altäre erbauen wird, und dürfen Gott, „die Summe aller Atom-

kräfte und Ätherschwingungen", (M. 33) frommen Herzens als den „Geist des Guten, des Schönen und der Wahrheit" verehren (M. 36. W. 135). Denn „nicht auf den Namen kommt es bei diesem höchsten Glaubenssatze an, sondern auf die Einheit der Grundvorstellung" (M. 33) und auf klare philosophische Begriffe (M. 27) als die feste Grundlage auch aller guten Sittenlehre (V. II. 349). Daß aber diese Einheit und Klarheit der Grundvorstellung in den vorerwähnten, getreu nach den Originalia angeführten Sätzen zu finden ist, wird der Leser unschwer erkennen und darum auch nicht zweifeln, daß diese „monistische Naturreligion" E. Haeckels mit der Ansicht Spinozas und Goethes in der Hauptsache übereinstimmt und tatsächlich die höchste bisher erreichte Form des Gottesglaubens darstellt. —

Blicken wir nun „von diesem glücklich erklommenen Hochgipfel monistischer Erkenntnis", auf dem sich uns „der bewegliche Äther" oder „die Summe aller Atomkräfte und Ätherschwingungen" als „schaffende Gottheit" und als der „all-Eine Geist des Guten, des Schönen und des Wahren" entschleiert hat, noch einmal auf den hinter uns liegenden Weg zurück, so „offenbaren sich unserem freudig bewegten Sinne neue überraschende Perspektiven" (M. 16). Wir sehen, daß der „gereinigte Monismus": „der Monismus in dem bestimmten Sinne, wie er zuerst i. J. 1866 in der ‚Generellen Morphologie' festgestellt worden ist" und (nach Haeckels tröstlicher Versicherung!) „heute von den meisten Philosophen und Naturforschern geteilt wird" (V. II. 352) zunächst gleichbedeutend ist mit dem Mechanismus, insofern er — auch bei den Lebensvorgängen und den Bewußtseinserscheinungen — mit Ausschluß aller zweckmäßig wirkenden Kräfte nur mechanische Ursachen als wirkliche Ursachen anerkennt (V. II. 353. L. 104). Ebenso gut kann man ihn aber auch als theoretischen Materialismus oder Hylonismus bezeichnen, da nach ihm alle Erscheinungen auf Bewegungen beseelter Stoffteile oder Kraftstoffatome beruhen (V. II. 355. L. 35. S. 32). Nicht minder zutreffend freilich wäre es, ihm den Namen Panpsychismus oder Spiritualismus zu geben, da er ja aller Materie bis hinab zu den Atomen eine geistige Innenseite der Empfindung, der Kraft oder Energie zuerkennt (V. II. 354—356). Eben darum aber kann man ihn auch Hylozoismus nennen, wenn man hervorheben will, daß er als „konsequenter Monismus" ebenso die Einseitigkeit des konsequenten Materialismus wie die des konsequenten Dynamismus (= Ener-

getik „oder" Spiritualismus!!) glücklich vermeidet. — Insofern er dann die Weltentwicklung als einen bis zu gewissem Grade erkennbaren Naturprozeß betrachtet, kann man ihn auch als Kosmonismus bezeichnen und in Gegensatz zu dem Agnostizismus stellen (!! V. II. 357). Kosmotheismus oder Pantheismus aber ist er, insofern ihm Gott mit der Kraftsumme des Universums, die von seiner Stoffsumme unabtrennbar ist, zusammenfällt (V. II. 355. W. 116), Atheismus, insofern er jeden Unterschied zwischen Gott und Welt leugnet (W. 117), und Theismus wieder, insofern er Gott als die personifizierte Idee der Wahrheit oder den Geist des Guten verehrt (M. 33). Darum weist denn auch Haeckel, wo er von den Lesern der „Welträtsel" Abschied nimmt, „versöhnlich" darauf hin, daß der schroffe Gegensatz zwischen Monismus und Dualismus, wie er in seinem Buche betont war, sich „bei konsequentem und klarem Denken bis zu einem gewissen Grade mildert, ja selbst bis zu einer erfreulichen Harmonie gelöst werden kann. Bei völlig folgerichtigem Denken, bei gleichmäßiger Anwendung der höchsten Prinzipien auf das gesamte Gebiet des Kosmos — der organischen und anorganischen Natur —, nähern sich die Gegensätze des Theismus und Pantheismus, des Vitalismus und Mechanismus (sowie schließlich auch die des Realismus und Idealismus) bis zur Berührung". „Aber freilich, konsequentes Denken bleibt eine seltene Naturerscheinung" (W. 152). Wäre dem nicht so, dann — wäre ja am Ende das Buch über „die Welträtsel" gar nicht geschrieben worden oder — hätte nicht geschrieben zu werden brauchen! Nun aber werden es sicher alle Leser dankbar empfinden, daß Ernst Haeckel, der sich im Besitz jener seltenen Fähigkeit zu folgerichtigem Denken weiß, ihnen die allgemeinen Ergebnisse seiner mühsamen Forschungen nach bestem Wissen und Gewissen zugänglich gemacht hat (W. 154). Und es ist nur zu hoffen, daß sie, ungeachtet ihrer geringeren Begabung, doch imstande sein werden, seinen eigenartigen „logischen" Gedankengängen wenigstens zu folgen und sich zu überzeugen, ob er ihnen tatsächlich, wie er selbst zuversichtlich verkündet (W. 163), eine „monistische Weltanschauung" bietet, die „aus einem Guß ist" und Geist und Natur, Seele und Leib, Gott und Welt „einheitlich und ohne Widerspruch" verbindet.

OTTO BRAUN · RUDOLF EUCKENS MONISMUS

RUDOLF Eucken, der Philosoph in Jena, der Hochburg des deutschen Idealismus, dessen großartige Gedankenarbeit immer tiefer in die Gestaltung des geistigen Lebens unserer Zeit eingreift, hat sich mehrfach mit dem Problem des Monismus ausdrücklich beschäftigt und zu ihm Stellung genommen; den Hintergrund all seiner Erörterungen bildet es fast stets, wenn auch verborgen und in wechselnder Fassung.

Das erste große Buch, in dem Eucken sein eigenes Weltbild begründete, ist ganz der Frage des Monismus gewidmet und drückt dies schon im Titel aus: „Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit" (1888); ihm voran gingen „Prolegomena". In seinen „Geistigen Strömungen der Gegenwart" (3. Aufl. 1904) beleuchtet er kritisch Monismus und Dualismus in der Geschichte der Philosophie. In anderen Werken („Kampf um einen geistigen Lebensinhalt", II. Aufl. 1907, „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung" 1907) findet sich dies Wort selten, die Sache aber ist mit den Grundlagen seines Systems verwoben. Die prinzipielle, metaphysische Begründung seines Monismus findet sich in dem ältesten Werk, während die neueren Bücher der mehr konkret-lebendigen Ausgestaltung der Lebensanschauung sich widmen. Es ist dies die Folge einer langsamen und stetigen Wandlung in Euckens Gedankenrichtung: sein Interesse neigt sich immer mehr einer bloß abstrakt-begrifflichen Untersuchung ab und einer kraftvollen Lebensphilosophie zu, die nicht nur die Grundlagen unseres Daseins und der Welt begrifflich klären will, sondern das Streben des Menschen zu vertiefen und in sein Leben umgestaltend einzugreifen bezweckt. Euckens eigenstes geistiges Wesen spricht sich darin aus: ihn treibt es zur Betätigung, er will selbst nicht bei der kühlen „Bearbeitung der Begriffe" à la Herbart stehen bleiben; er ist eine geistige Kämpfernatur, kein Denker, der schon im Ausspinnen seiner Begriffe Befriedigung und Genuß

findet. Er hat in sich die umwandelnde Kraft des Geistes erfahren, nun will er auch seinen Mitmenschen, zu denen er wahre Liebe empfindet, den Weg des Heiles weisen; er will sie im Innersten ergreifen und ihr Wesen befreien und zum Schaffen aufrufen.

„Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll,
Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?"
Goethe, Zueignung (1784)

Dieses Wort unseres größten Dichters, zu dessen innerlicher Kenntnis Eucken so manches beigetragen (vgl. seine „Lebensanschauungen großer Denker" und „Gesammelte Aufsätze") gilt ihm von jeher als Richtschnur. Er hat sich von seinem Wege, um den er mit eindringender Arbeit gerungen, nicht durch die anfängliche Gleichgültigkeit der Zeit abbringen lassen und hat immer wieder versucht, auf die Mitwelt zu wirken. Immer wieder wandte er sich an die „Brüder", unter denen er nicht die oft nur zu sehr in ihrer Kleinarbeit vergrabenen Fachgenossen verstand, sondern alle die, „die eine gemeinsame Not empfinden" (R. Wagner).

Ihre Zahl ist ständig gewachsen und vornehmlich die Jugend hat sich dem energischen Schöpfer des Neuidealismus angeschlossen. Schon vielen hat er den Weg gewiesen, sie zu innerer Freiheit geführt! Und seine Werke vermögen das, weil sie nicht eine bloß „gelehrte" Philosophie enthalten, sondern weil sie „Lebensphilosophie" geben. Eucken hat Philosophie und Leben wieder in Zusammenhang gebracht, er hat in seiner Wissenschaft den Sinn für die großen Probleme wieder geweckt und den Mut, sie zu lösen, gestärkt, er hat der Philosophie wieder ihre alte, hohe Aufgabe gewiesen, den Menschen Weltanschauung zu bieten.

Wie schon gesagt: erst allmählich hat Eucken diese Stellung sich errungen, seine ersten Werke sind fast nur für Leser berechnet, die in der Philosophie zu Hause sind, während die neueren sich an weitere Kreise wenden und jedem intelligenten Leser verständlich sind. Sein methodologisches Werk, die „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens", ist eins der schwersten Werke der gesamten philosophischen Literatur, sein Gehalt ist auch noch keineswegs gewürdigt und ausgeschöpft. In ihm und in der „Einheit des Geisteslebens" schafft sich Eucken auch seine eigene Terminologie, etwa fünf-

undzwanzig ihm eigentümliche Termini werden mit deutlicher Erklärung eingeführt.

Davon ist in späteren Schriften direkt kaum etwas zu merken, von Fremdworten findet sich fast nur der Begriff der „noologischen" Methode.

Die anderen Termini sind aber auch da, nur verdeutscht oder sonst deutlich gemacht. Diese Entwicklung ist eine organische: Eucken war sich bewußt, etwas Neues zu bringen, um das sich selbst und anderen klar zu machen, war die Schöpfung einer eigenen Terminologie zunächst notwendig.

Dann aber mußte und konnte Eucken das technische Gerüst immer mehr in den Hintergrund treten lassen, um sich weiteren Kreisen verständlicher zu machen. Allerdings — wer seine Eigentümlichkeit voll erfassen und mehr als eine innere Anregung von ihm gewinnen will, der muß zu den „gelehrten" Schriften vordringen und sich in sie hineinarbeiten.

Euckens charakteristischer Begriff des Monismus erwächst aus seinem Kampf gegen Naturalismus und Intellektualismus. Der Naturalismus löst alle Einheit wesentlicher Art auf. Das mechanische System „läßt nirgends ein Ganzes und ein Wirken aus dem Ganzen zu, sondern kennt nur individuelle und elementare Kräfte. Was sich an Einheit findet, ist Einheit der Zusammensetzung (unitas compositionis) und daher nicht Prinzip, sondern Ergebnis; eine Einheit haben die Dinge nicht an sich, sondern nur im Verhältnis zu anderen, indem sich die Wirkungen benachbarter Elemente summieren und so dem Fremden wie ein Ganzes entgegentreten. Wenn im Widerspruch damit das geschichtliche Leben andersartige und anspruchsvollere Gebilde aufweist, so müssen sie sich als Verirrungen diskursiven Tuns herausstellen, ihre Beseitigung aber eine Befreiung und Steigerung der ersten Kräfte verheißen" (Einheit des Geisteslebens, S. 19). Anders liegt es beim Intellektualismus: hier soll die Wirklichkeit in einem Denkprozeß aufgehen und dabei muß alles Nebeneinander Glied eines einheitlichen, umfassenden Geschehens werden.

Der Intellektualismus übt hier eine berechtigte Kritik an dem Naturalismus und weist Tatsachen auf, die jenen widerlegen. Es ist vor allem die Tatsache einer inneren Gemeinschaft in der Arbeit innerhalb des menschlichen Kreises, die der absoluten Vereinzelung widerspricht. Es bilden sich aus sachlicher Notwendigkeit innerliche Zusammenhänge unter den Menschen,

die nichts mit äußerer Wechselwirkung singulärer Elemente gemeinsam haben. Das Einswerden zweier Menschen in geistiger Liebe, das Großwerden unseres Wesens in solchem Bunde sind möglich und an manchen Stellen wirklich. Solche geistige Einheit ist für alle Entwickelung des Geisteslebens, ja für das erste Aufkommen der Kultur unbedingt erforderlich. „Ohne sie könnte sich keine Mitteilung der Gedanken, keine Ausbildung einer gemeinsamen Begriffssprache finden, ohne sie nicht den sinnlichen Erfahrungen ein Reich ideeller Größen abgerungen werden. Hat sich aber die Gemeinschaft einer inneren Welt tatsächlich bewährt, sind die Leistungen in eine zusammenhängende Welt eingetragen, so ist von Haus aus eine wesentliche Zusammengehörigkeit zu setzen; was im Ergebnis unanfechtbar, ist auch im Prinzip anzuerkennen" (S. 97). Die Geschichte vornehmlich zeigt, wie das Einzelne vom Ganzen abhängt. Auch bei jedem Schaffen ist die Fühlung mit der Umgebung notwendig.

Aber auch beim Intellektualismus können wir uns nicht beruhigen; auch er gibt nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit, Tatsachen des geistigen Lebens stehen auch ihm entgegen. „Der Gegensatz von Einheit und Vielheit, von Allgemeinem und Besonderem soll . . . seine Erledigung finden, indem alle Mannigfaltigkeit des Alls als Entwickelung und Verzweigung des einen Denkprozesses erwiesen wird. Einem unendlichen Reichtum von Gestalten soll der freieste Spielraum bleiben, nur liegt jedes Einzelne innerhalb des Ganzen und empfängt seine Beschaffenheit aus der Lage des Ganzen, seine Bedeutung aus der Leistung für das Ganze". (S. 264.)

Diesem extremen Intellektualismus (Noëtismus) widerspricht schon der Schein einer Sonderexistenz, der mehr Selbständigkeit des Einzelnen bezeigt. „Weiter aber enthält jene Einfügung aller Mannigfaltigkeit in die Einheit des Prozesses eine Behauptung von der Beschaffenheit des Einzelnen, welche an der Erfahrung des Menschheitslebens notwendig scheitert. Die besondere Existenz dürfte hier keinen Inhalt aufweisen, den sie nicht aus der Entwickelung des Ganzen empfangen hätte, keine Kraft, die nicht aus dem Ganzen flösse. Nun und nimmer könnte der Lebensprozeß von Einzelpunkten her aufgenommen werden. In diese Begrenzung geht aber der Reichtum des Daseins tatsächlich nicht auf. Zunächst läßt sich schon die Positivität des Nebeneinander und des Nacheinander in der sinn-

lichen Wirklichkeit unmöglich durch begriffliche Entwickelung ableiten. Weiter aber gewinnen auch die Einzelexistenzen einen eigentümlichen Inhalt, sie bieten eine unvergleichliche Synthese der Elemente, die einzeln für sich alle innerhalb des Umfangs des Allgemeinen liegen mögen, die aber im Ganzen etwas Neues werden, eine Synthese aus dem Ganzen und zum Ganzen, die sich nicht deduktiv, sondern immer nur intuitiv vergegenwärtigen läßt. Als selbständige Kraft aber bekundet sich die Einzelexistenz sowohl in dem Widerstande gegen die Gesamtbewegung, als in einer unentbehrlichen Ergänzung der allgemeinen Strebungen". (S. 265.)

Daß wir eine Gegenwart erleben, ist ein weiteres Zeichen dafür, daß die Verkettung der Glieder nicht alle Unmittelbarkeit der Existenz aufhebt. Wenn das Individuum nur ein Durchgangspunkt der Gesamtbewegung wäre, so wäre ein Ich, ein Fürsichsein unmöglich. „Das Individuum zeigt sich aber selbstständig schon in der energischen Behauptung seiner Existenz bis zum Widerstande gegen alle allgemeinen Ordnungen, selbstständiger noch in der Entwickelung zum Mikrokosmus, dem Streben, das ganze All, und zwar in eigentümlicher Weise, mitzuerleben, am selbständigsten aber als sittliche Persönlichkeit, sofern hier verschiedene Gesamtrichtungen im Einzelnen zusammentreffen und seine Entscheidung fordern. All dieses Leben der Sonderkreise mit seinen Aufgaben und Leistungen, seinen Freuden und Schmerzen ist ein unablässiger Protest gegen die Verwandlung des Daseins in einen einzigen Gesamtprozeß". (S. 266.)

Den Fortschritt der Menschheit haben stets die großen Einzelnen, die starken Persönlichkeiten gebracht. „Das Größte einer solchen schaffenden Persönlichkeit liegt nicht in dem, was sie an Werken nach außen herausstellt, sondern in dem inneren Schaffen eines ausgeprägten Lebensganzen; vor allen anderen Werken steht als die entscheidende Tatsache das Werk des Persönlichseins selber.[1] . . .

Könnten nun die Persönlichkeiten eine solche Stellung in der Entwicklung einnehmen, wenn ihnen nicht eine Weltordnung entspräche, nicht hinter dem Denkprozeß ein All des Persönlichseins aufstiege?"

Hier deutet Eucken schon seine charakteristische Auffassung an. Nach zwei Seiten hin ist sie zunächst ausgebildet, ent-

[1] Von mir gesperrt!

sprechend der Kritik an den beiden Lebenssystemen (Syntagmen): dem Naturalismus mit seiner Vereinzelung der Elemente gegenüber behauptet er eine innerliche Einheit im Grunde der Dinge, dem Intellektualismus gegenüber vertritt er das Vorhandensein eines Einheitspunktes jenseits und über dem kosmischen Prozesse. Was hier mehr abstrakt-begrifflich abgeleitet wird, das erscheint in seinen späteren Werken als Forderung des geistigen Lebens; eine Einheit muß uns mit den anderen Geisteswesen umschließen, wenn unser Schaffen Sinn haben soll, und der Kulturprozeß muß irgendwie zu uns zurückbiegen, wir müssen für uns einen Ertrag davon haben, nicht bloße Glieder des Prozesses, sondern überlegene Einheitspunkte müssen wir sein, und nicht nur der Prozeß hat Realität, sondern auch sein Ertrag muß eine konzentrierte Art der metaphysischen Existenz behalten.

In den „Prolegomena" wirft Eucken die Frage nach dem Monismus des Geisteslebens so auf: „Gibt es einen einheitlichen Charakter des Geisteslebens und bezeugt sich dieser in fortwährender Tat?" Das Problem liegt also innerhalb des geistigen Seins, nicht handelt es sich um eine Vereinheitlichung naturalistischer Art von Geist und Materie — das ist ja unmittelbar klar.

Charakterisiert wird die Frage durch den Zusatz: „Bezeugt sich dieser in fortwährender Tat." Dadurch grenzt Eucken sein Ziel von einem scheinbar verwandten ab: „Auch bloße Überlegung kann die Lebenserscheinungen zu irgendwelchem Zusammenhange verknüpfen. . . . Solcher Einigung durch bloße Reflexion setzen wir die Einigung durch die Tat entgegen, als das, worauf es uns ankommt. Was wir fragen, ist dieses, ob der Fülle der Erscheinungen eine umfassende Einheit innewohne, ob vom Grund her ein Gesamtgeschehen ausgeprägter Art wirke, ob dasselbe alles Einzelne trage, treibe und einer Gemeinsamkeit des Sinnes zuführe." (Prolegomena S. 2.) Diese natürliche Einigung nennt Eucken „Inbegriff".

So grenzt sich Euckens Untersuchung scharf ab gegen eine bloße Reflexion; es handelt sich bei ihm nicht darum, der vorhandenen Wirklichkeit eine zweite nachträglich hinzuzudenken, die Welt soll nicht mit einem Gewebe abstrakter Begriffe umsponnen werden. Sondern als wirkend in der Welt soll ein einheitliches Geistesleben erwiesen werden, ein „Taterweis" soll geführt werden, d. h. es soll gezeigt werden, daß überall in

der Welt ein solcher Inbegriff am Werke ist. Es gilt, die Welt auf ihre wahre Tiefe zu führen. „Es käme also darauf an, etwas, das in uns steckt, zu voller Selbsttätigkeit zu erwecken und zugleich innerlich zu erhöhen, was zerstreut nach der gesuchten Richtung schon wirkt, zu gemeinsamer Leistung zu verbinden, in dem Alten und vermeintlich Selbstverständlichen Neues und vielleicht Überraschendes zu erkennen, damit die Wahrheit der Welt auch unsere Wahrheit werde und unserem Leben Kraft gebe." (Grundlinien einer neuen Lebensanschauung.) Wir können nicht mehr wie frühere Zeiten an ein zweites, abgeschlossenes Dasein, an eine andere, neben uns befindliche Welt uns halten, diese bequeme Zuflucht ist uns viel zu fremd und ungewiß geworden (Kampf um einen geistigen Lebensinhalt). Wir müssen, um unserm Leben Halt zu geben, eine innere Umwandlung des Weltbestandes erstreben. Daß ein geistiges „Selbstleben" in der Welt aufzukommen strebt, das zeigt Eucken an vielen Stellen seiner Werke in eingehender Kritik des Naturalismus, Intellektualismus usw. Diesem Aufstreben gilt es, mit bewußter Arbeit zu Hilfe zu kommen, „es gilt, die Zusammenhänge, welche vom Grunde her schon wirken, deutlicher herauszuarbeiten, sie als Gesamtmacht zur Anerkennung zu bringen." (Einheit des Geisteslebens.)

Daß eine irgendwie geartete Einheit uns mit der Welt und den anderen Individuen verbindet, ist von vorneherein klar; sonst gäbe es ja keine Kultur, jedes geistige Schaffen wäre bei der absoluten Vereinzelung ein Unding. Nun gilt es aber, den näheren Charakter dieser Einheit festzustellen.

Eucken erschließt diesen — seinem Prinzip gemäß — aus den Forderungen des Geisteslebens in der Menschheit. Das Wirken der Menschheit hat eine ungeheure Verzweigung erreicht; wenn es nicht auseinanderfallen soll, so ist für eine dem Fluß überlegene Einheit zu sorgen, gegenüber aller zeitlichen Veränderung ein zeitloses Wirken zu suchen. Diese Bewegung muß aber auf ein Selbst hinlenken, „weil eine Vertiefung des Wirkens zur Geistigkeit, eine fortschreitende Vergeistigung des Daseins nicht möglich ist, ohne Wiederaufnehmen und Umarbeiten der früheren Ergebnisse; dazu aber muß das Tatwesen zu sich selber zurückkehren und in dem früheren Stande sein eigenes Werk, sich selbst wiederfinden können." (Einheit des Geisteslebens, S. 315.) Jedes Schaffen setzt die Überwindung des Gegensatzes von Funktion und Sache voraus, das Zwischen-

geschehen muß dabei zum Innengeschehen werden. „Ein Innengeschehen aber werden kann es nur, wenn ein Selbst das ganze Vorgehen umspannt und in dessen Entwickelung sein eigenes Ergehen erlebt." Der Intellektualismus hat recht mit der Forderung, daß sich das Leben dem rastlosen Fluß der Entwickelung hingeben soll; aber es darf sich nicht in ihm verlieren. Der Geistescharakter des Daseins läßt sich aber nur festhalten, wenn in allumspannender Zusammenfassung das zeitliche Wirken in ein zeitloses, das fortschreitende in ein beharrendes übergeht. Auf einem einheitlichen Urbestande muß die Welt ruhen, und das wird mit der Wendung zum Selbst erfüllt.

Auch unterscheidende Züge dieses Selbst werden hier schon ersichtlich. Es darf nicht in transzendenter Ferne über dem Leben thronen, es darf nicht bloß ein jenseitiger Träger des Geschehens sein, „nicht ein Plus, das zu einem gegebenen Bestande hinzukäme, sondern eine innerhalb des Geschehens wirkende und seine Beschaffenheit herstellende Macht."

So ist dieses Selbst Voraussetzung der Ausbildung einer Geisteswelt. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen der Stufe, auf der das Selbst im Grunde der Dinge verborgen wirkt, und einer anderen, wo es sich in seiner Ganzheit entfaltet. „Dennoch ist das Selbst in einem Sinne Voraussetzung, in dem anderen Vollendung des Strebens, dort als Selbstwesen, hier als Selbstleben, dort als Faktum, hier als Aufgabe. Ein unermeßlicher Weg liegt zwischen beiden Punkten, und in der Mitte steht der Mensch der geschichtlichen Lage."

Diese Worte enthalten die Grundrichtungen von Euckens Monismus angedeutet, die gewiß manches mit anderen Fassungen gemeinsam haben. Man wird an die „drei Stufen in Gott" der alten Mystik erinnert: deus implicitus als das Urfaktum und der absolute Grund der Weltentwickelung, deus explicitus als das Ziel der Entwickelung, und dazwischen Gott als in der Welt wirkender und sich vollendender in der Endlichkeit. Auch die deutsche Spekulation, namentlich Schelling, hat diese Unterschiede; von den Neueren wären in erster Linie Hartmann und Drews zu erwähnen. Eucken ist erfüllt von freudigem, vertieftem Optimismus. Über den Beginn des Weltprozesses äußert er sich bei seiner Vorsicht und Abneigung gegen den Intellektualismus nie oder sehr zurückhaltend. Ich glaube der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn ich diese „Urtat" etwa so bezeichne: nicht aus einem grundlosen, und besser nicht ge-

schehenen Abfall ist die endliche Welt hervorgegangen, kein nutzloser Umweg ist die Individuation Gottes in der Welt; sondern Gott selbst kann sich erst in der Endlichkeit und Individualität entfalten, er wird durch den Weltprozeß vollendet, nicht nur „erlöst" im negativen Sinne. Wie sollte anders das Absolute die Fülle seiner Möglichkeiten realisieren, als durch sein Eingehen in die Endlichkeit? Der deus explicitus wird zum Ideal, das zu realisieren unsere Lebensaufgabe ist. Wir sind zur Vollendung Gottes nötig, Gott braucht uns, um seinen Gehalt erschöpfen zu können. So kommt die wahre geistige Welt vorwärts durch uns, unser Streben hat Sinn.

Euckens Untersuchung des Selbst als Faktum und als Aufgabe klingt auch an Fichte an, mit dem Eucken auch Manches gemeinsam hat: auch Fichte unterschied Gott als Ausgangspunkt und Gott als Zielpunkt, Gott als die erste Ursache und Alles in Allem und Gott als Inbegriff der höchsten Werte (vgl. M. Raich, Fichte, Tübingen 1905, S. 166).

Unabweisliche Tatsachen des Lebens treiben uns also zur Anerkennung eines kosmischen, umspannenden Selbstlebens. Zwar ist damit erst eine allgemeine Form gefunden, deren Inhalt sich erst — aus der Erfahrung der Geschichte — finden muß; aber dieses Selbst ist keine partikulare Existenz, sondern in dem Selbst des Geistes findet die ganze Wirklichkeit ihr Selbst. „In aller Verkettung der mechanischen Beziehungen, in aller Spannung und Bewegung des Reiches der Lebewesen, in der ungeheuren Aufregung des Kampfes ums Dasein findet sich sonst nichts, dem das Alles zugute käme, nichts, das die Unermeßlichkeit zusammenfaßte, nichts, das in der Aufbietung der Kräfte sich selber erlebte. Wir stehen vor dem Dilemma, daß entweder alles ins Leere verrinnt oder in dem Geiste die Wendung zu einem kosmischen Selbstleben eintritt" (Einheit des Geisteslebens, S. 319).

So wäre denn jetzt in allgemeinen Umrissen festgestellt, „daß nicht ein rastlos fortlaufendes, sondern nur ein in sich beruhendes und im Wirken fortwährend zu einem Einheitspunkte zurückkehrendes Geschehen die Wirklichkeit tragen kann, daß das Handeln nicht in freischwebenden einzelnen Akten verläuft, sondern daß es durch die Kraft eines seiner ganzen Ausbreitung innewohnenden Ganzen einen substantiellen Charakter annehmen muß, daß die schaffende Leistung nicht in den unmittelbaren Akten . . . vorliegt, sondern viel-

mehr transzendentaler Natur ist" (a. a. O. S. 341). Wir müssen aber über diese ontologischen Bestimmungen hinaus zu einer neuen Wirklichkeit, zu neuen Aufgaben und Inhalten des Lebens vorzudringen suchen, wir müssen sehen, ob das neue Prinzip des Selbstlebens einen eigenartigen Weltdurchblick aus sich hervortreibt.

Der naturgemäße Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist es, daß wir im Gesichtskreise des Menschen nach einer Erscheinung suchen, die das Prinzip des Selbstlebens irgendwie verkörpert. Hier entdecken wir denn leicht jenen Einheitspunkt, jene Beherrschung des Vielen, die wir als „Persönlichkeit" bezeichnen. Alles Problematische und Schwankende dieses Begriffes kann uns nicht der Pflicht entheben, ihn in unsere Untersuchung einzuführen, denn er drängt sich uns direkt als Ausgangspunkt auf.

Mannigfache Umwandlungen muß allerdings der landläufige Begriff erfahren, er muß abgetrennt werden von dem Zusammenfließen mit dem Begriff der naturgegebenen Individualexistenz, er muß geschieden werden von dem bloßen Fürsichsein. Vor allem muß das Personalsein als Weltwesen gefaßt werden. Die starre Einzelheit der Individualpunkte muß überwunden werden, sonst erhalten wir unzusammenhängende, kleine Kreise, kommen aber nicht zu der großen Welt, wie es das Selbstleben in oben entwickelter Fassung fordert. Aus der Kritik des Naturalismus und Intellektualismus und aus dem dabei gewonnenen Einheitsbegriff ist das schon klar. Hier kommen wir der charakteristischen Fassung der Einheit schon näher. „Ein personales Lebenssystem kann es schlechterdings nur geben zusammen mit einem Ganzen personaler Wirklichkeit, einer personalen Welt. Diese aber läßt sich . . . nur gewinnen, wenn eine kosmische Einheit die Wirklichkeit umspannt, wenn alles Geschehen einen Einheitspunkt hat, wenn also ein universales Personalwesen[1] die Grundlage der Entfaltung alles Personallebens bildet. Nicht die einzelnen Punkte können eine personale Welt zusammensetzen, sondern die Einzelexistenzen müssen von vornherein einem universalen Personalleben angehören, um das sein oder doch werden zu können, worauf das Streben ihrer Natur geht; erst aus einem universalen Personalleben werden die Partikularwesen überhaupt einen Personalcharakter gewinnen." (a. a. O. S. 355.)

[1] Von mir gesperrt!

Als Anhaltspunkt für diesen Begriff eines universalen Personalwesens finden sich im Reiche der Erfahrung mannigfache Tatsachen. So zunächst, daß der Einzelne seine Punktualität überwinden kann, indem er — wie ich oben schon ausführte — einen anderen Menschen innerlich in sich hineinzieht und mit ihm zu einer höheren Einheit verschmilzt.[2]

Auch die Tatsache, daß von großen Persönlichkeiten der Fortschritt in der Kulturentwickelung gebracht wird, darf zweifellos als Zeugnis für eine begründende und umfassende Welt des Persönlichseins gelten.

So fanden sich mannigfache Anknüpfungspunkte, die den Begriff eines universalen Personalwesens stützen. Den ersten, aller begrifflichen Überlegung vorausgehenden Grund hat das Postulat eines kosmischen Selbstlebens aber darin, daß Eucken sein eigenes geistiges Leben in so hohem Grade als „persönlich" im besten Sinne empfindet. Für ihn gibt es gar kein Leben als unter der Form des „Persönlichseins": und wir müssen ihm unbedingt zustimmen. Ein Monismus, der eine vage, im All verschwimmende Absolutheit als Wesen der Welt fordert, kann allenfalls eine verflachende Lebensanschauung der „ästhetischen Kultur" erzeugen (z. B. Ellen Key), aber keinen tatkräftigen, dem vollen Leben zugewandten Idealismus begründen. Jedes Leben muß einen Einheitspunkt haben, muß ein Erleben sein, und das ist nur sub specie personalitatis möglich.

Die bisherigen Entwickelungen genügen für Eucken zur Grundlage seines „Lebenssystems der Personalwelt", er kann es jetzt unternehmen, aufzuweisen, daß das Selbst mit lebendiger Kraft für uns wirkt. Für die Frage des Monismus kommen hier nur einzelne Punkte in Betracht.

Die allgemeine Entwickelung der Kultur weist auf ein begründendes Personalwesen schon insofern hin, als in der geistigen Arbeit durchgängig innerliche Zusammenhänge in der Wirklichkeit geschaffen werden.

Sehr wichtig ist auch, daß die Kulturentfaltung nicht das Bild eines einheitlichen Stromes bietet, wie es der Intellektualismus behauptet. Es bilden sich innerhalb des Ganzen einzelne Konzentrationspunkte, die eigenartige Verkörperungen des Ganzen sind. „Von da aus erwächst nicht nur eine unermeßliche Bereicherung, sondern geradezu eine Umwandlung des

[2] Vgl. auch meinen Artikel „Monismus und Ethik" in dieser Sammlung und „Egoismus und Wesenswelt" in der „Philos. Wochenschrift".

Lebensprozesses. An jedem einzelnen Punkte entspringt ein besonderer Lebensstrom, und diese mannigfachen Ströme laufen nicht gesondert nebeneinander her, sondern sie stehen innerhalb eines allgegenwärtigen Ganzen in lebendiger Wechselwirkung, ja innerlicher Durchdringung. Alle einzelnen Bewegungen verbinden sich schließlich ohne Verzicht auf ihre Eigenart zu einem unermeßlichen Gesamtleben. So entsteht eine Welt von Welten, eine Wirklichkeit von Wirklichkeiten" (S. 365).

Hier könnte man bei Eucken Anklänge an Gedankengänge in Lotzes Metaphysik finden — doch haben solche Parallelen wenig Wert. Lotzes Ideen stehen auf rein erkenntnistheoretischer Basis, während Eucken um eine Substanz des Lebens ringt.

Die eigenartige Gegenwart des Ganzen im Einzelnen ist nun das Charakteristikum des Persönlichseins; so wirkt die Tatsache einer Einheitenbildung innerhalb des Stromes der Geistesentwickelung mit aller Kraft zur Anerkennung einer Welt der Personalität. „Nur in ihr findet die Überwindung des Gegensatzes von isolierter Punktualität der Atome und bloß akzidenteller Zugehörigkeit aller Mannigfaltigkeit zu einem Tätigkeitsstrome, wie die Geisteswelt sie tatsächlich zeigt, ihre prinzipielle Begründung..."

Mit allen entwickelten Bestimmungen sind wir immer noch nicht zu einer inhaltlichen Abgrenzung der Personalwelt gelangt. „Eine inhaltliche Wendung nun, die über alle bisherigen Ermittelungen hinausreicht, ergibt sich aus der Tatsache der Wertbildung in allem Geistesleben, ja in allem Leben" (a. a. O. S. 372).

Begriffe, die nur eine Beschaffenheit des Seins bezeichnen (ontologisch) und solche, die eine Beziehung auf das Interesse der Lebewesen ausdrücken (timologisch) scheiden sich voneinander; sie sind auch nicht auseinander abzuleiten. Die Werte stehen selbständig den bloßen Existenzen gegenüber, schweben dabei aber nicht als Schatten über dem Sein, sie sind nicht bloße nachträgliche Urteile, sondern sind der Ausdruck einer eigentümlichen Beschaffenheit des Realgeschehens, sie sind objektiv. „So hat überhaupt auf einer gewissen Stufe das Sein oder wenigstens ein Teil des Seins von Haus aus einen Wert. Nur unter solcher Voraussetzung wird begreiflich, daß die Werte bewegende Mächte werden und so tief in den Lebensprozeß eingrei-

fen können, wie sie es in Wahrheit tun." So scheidet sich ein qualitätsloses von einem qualifizierten Sein. „Wie viel Dunkelheiten dieses qualifizierte Sein, das den Lebewesen eigentümlich, enthalten mag: daß es ein Erleben der Mannigfaltigkeit von einem Einheitspunkte bekundet, und daß die Einheit hier nicht bloß einen formalen Beziehungspunkt, sondern die Konzentration eines Selbstlebens bedeutet, ist augenscheinlich. Nicht die Einheit an sich, sondern nur die Einheit eines Selbstlebens vermag den Vorgängen einen Wert zu geben."

„Wert" heißt immer „für jemand wert" — so möchte ich erklärend hinzufügen; es gibt keinen Wert ohne jemand, für den er Wert ist. Absolute Werte müssen also Werte für das Absolute sein, ein universales Personalwesen muß die Werte des Guten, Schönen und Wahren erzeugen, da sie nicht aus dem Individuum stammen.

Diese Werte werden für uns oberste Werte und Ideale, indem wir mit dem innersten Kern unseres Wesens teilhaben an der Personalwelt.

Mit diesen Bestimmungen findet die ganze moderne „Wertlehre" erst ihre Fundierung. In Windelbands Weltauffassung z. B. schweben die Normen in vager Schattenhaftigkeit in der Luft, man weiß nicht, woher sie stammen und woher sie den Zwang nehmen, mit dem sie in unser Bewußtsein eintreten; das ist der Mangel seiner sonst so wertvollen Untersuchung „Normen und Naturgesetze" (in „Präludien").

So ist in den Werten und Normen eine inhaltliche Bestimmung der Personalwelt gefunden. Alle Werte bekunden den wesentlichen Zusammenhang eines Lebenskreises, ja die Einheit eines Selbstlebens.

„Gibt es also ein Reich spezifisch geistiger Werte, so ist damit eine Konzentration des geistigen Seins, ein Selbstleben geistiger Art dargetan. Ohne ein solches kein Schätzen und Messen, kein Abstufen und Einordnen auf mentalem Gebiete. Daß jenes Selbstleben seinen Mittelpunkt nicht im Individuum findet, ist augenscheinlich; also wird er jenseits der erfahrungsmäßigen Größen in einer intelligiblen Welt zu suchen sein, er wird nirgends anders als im Ganzen des Geisteslebens selbst liegen können" (375).

Um aber anzudeuten, daß der Begriff des Wertes nichts Subjektives ausdrückt, sondern in der Sache begründet ist, muß er durch den des Gutes ergänzt werden; und endlich müssen sich

Wert und Gut als Seiten eines umfassenden Gutes, eines Wesensgutes erkennen.

Hier ergibt sich eine weitere Bestimmung, die Euckens Monismus charakterisiert. Eucken gibt näher an, wie er sich die Einordnung der Werte in der Personalwelt denkt, er läßt nicht wie Plato etwa die Ordnung der Ideen im Unklaren.

Vor aller Verzweigung muß ein zusammenhaltendes Gut stehen: „die Idee einer Erhebung des Selbstwesens zur Wesenstat, d. h. einem universalen Lebenswerte, das Selbstleben als Volltat im Gegensatz zu aller bloßen Kraftentwickelung. So lassen sich nicht an erster Stelle verschiedene Güter wie die des Sittlich-guten, Wahren, Schönen aufzählen und aus ihnen ein Reich der Werte zusammensetzen, sondern sie alle bedeuten nur einzelne Seiten jenes einen überlegenen Gutes, das auch in ihre Summe keineswegs aufgeht; dieses Wesens- und Lebensgut muß an jeder Stelle zugegen sein, um den besonderen Gütern einen präzisen Inhalt und eine bewegende Kraft zu geben. Daß demnach das Geistesleben erstwesentlich an sich selbst, als Realisierung der Gesamtvernunft, ein Gut ist, nicht wegen moralischer oder intellektueller Leistungen, daß die Ideen des Guten und des Wahren eine Macht werden, weil sie jenes Ganze hinter sich haben, nicht in ihrer Absonderung, das bildet eine bestimmte Abgrenzung gegen den landläufigen Idealismus, der den Zusammenhang mit der Lebenseinheit vernachlässigt" (S. 434).

„Die gemeinsame Unterordnung aller besonderen Güter unter ein Wesensgut verhindert aber keineswegs ein Vorantreten des einen vor dem andern; im besonderen sind es die Ideen des Wahren und des Sittlich-guten, welche nunmehr eine ausgezeichnete Stellung erhalten." Die Idee der Wahrhaftigkeit erweitert sich über das intellektuelle Gebiet, Wahrheit, Einigung von Wirken und Wesen wird zur allumfassenden Aufgabe. Und da nur durch Freiheit das Sein zum Wesen erhoben wird, so läßt sich auch das Gebiet der ethischen Aufgabe nicht irgendwie einschränken.

Überall ist ethische Entscheidung notwendig, muß das Wesen in das Wollen aufgenommen werden.

Die ethische Tat ist für das Fortbestehen aller geistigen Realität unerläßlich.

„Die Moralität existiert in und mit dem Ganzen der geistigen Wirklichkeit, nicht als ein partikularer Zweck neben anderem."

Auffallend und bezeichnend ist das Zurücktreten des Schönen: Eucken ist ein durchaus ethischer Geist, und sieht in der Bevorzugung des Schönen und der Kunst in unserer Zeit mit Recht eine große Gefahr.

Euckens Weltbild ist ein ethisches, die ethische Betätigung ist die eigentlich wesenhafte und begründende, Ethik ist aber Sache des persönlichen Lebens, und so „kann nur das Ganze einer personalen Lebensführung, eines personalen Lebenswerkes Vorbild und Triebkraft des Handelns sein; in diesem Ganzen müssen einmal die Wurzeln der menschlichen Existenz liegen, sonst könnte es nie angeeignet werden, andrerseits muß es sich in überlegener Hoheit gegen die menschliche Lage befinden, sonst würde es nicht in der Form eines Gesetzes zu uns wirken. — Die Verfolgung dieses Gedankens führt notwendig auf die Idee einer Universalpersönlichkeit, durch welche die individuelle Existenz sich allererst zu einer Teilnahme an der personalen Welt erhebt und damit zugleich eine Teilpersönlichkeit wird. Die Entwickelung dieses personalen Lebens, die Hineinstellung des Daseins in die Zusammenhänge des Ganzen und die Umwandlung des vorgefundenen Wesens von da aus erweist sich als der Kern aller Ethik" (S. 380f.).

Wir haben die metaphysischen Bestimmungen, die Euckens Monismus auszeichnen, kennen gelernt. Wir sahen, wie die Untersuchung von dem Begriff einer unbestimmten Einheit, die gegenüber dem Naturalismus behauptet wird, zu einem Einheitspunkte fortschreitet, dann zum „Selbstleben" gelangt und endlich in der Forderung einer „Personalwelt" gipfelt. Diese Charakteristik der geforderten Einheit des Geisteslebens, des Inbegriffs, ist für Eucken ebenso bezeichnend wie seine Methode.

Wir haben keine begriffliche Spekulation vor uns: Eucken geht vom Geistesleben, vom allgemeinen Lebensprozeß aus und gewinnt die Formulierung seines Monismus als Forderung eines solchen Geisteslebens. Diesen Ausgangspunkt hat Eucken mit Fichte gemein und erkennt das ausdrücklich an: „Nicht weit können wir mit dem gewaltigen Stürmer gehen; um so entschiedener müssen wir aussprechen, daß sein Ausgangspunkt, sein Grundgedanke eines ursprünglichen und weltschaffenden Lebensprozesses im Menschen, auch uns als das Fundament nicht nur aller ausgeprägten Philosophie, sondern aller künftigen Vernunftarbeit gilt" (Kampf um einen geistigen Lebensin-

halt, II. Aufl., S. 29). Nicht vom Ich geht Eucken aus, sondern von der viel ursprünglicheren Tatsache des überindividuellen Geisteslebens in uns.

Der Fortgang seiner Untersuchung charakterisiert seine Methode näher. Seine Begriffe gewinnt er nicht aus abstrakter Deduktion, er zieht überall die — allerdings vergeistigte und auf ihren Kern geführte Erfahrung heran, um seinen Begriffen Halt zu geben, die zunächst rein hypothetisch aufgenommen werden. Gewiß handelt es sich auch hier um „Begriffe", wie in jedem Denken; aber diese Begriffe wachsen heraus aus der Wirklichkeit, sie werden an tatsächliche Daten der Erfahrung angeknüpft und müssen ihre Richtigkeit erst dadurch erweisen, daß sie Andeutungen der Erfahrung auf ihr wahres Wesen bringen und zusammenfassen. Es ist eben jene verinnerlichende Methode, die Eucken so glücklich „noologisch" nennt.

In unseren bisherigen Erörterungen war von der Stellung des Menschen zu der gefundenen Personalwelt noch wenig die Rede. Die Art, wie Eucken dieses Verhältnis faßt, soll uns ein letztes Charakteristikum seines Monismus liefern.

Über das Verhältnis der untermenschlichen Natur zum Geistesleben hat sich Eucken nur flüchtig geäußert.

Die Natur faßt er als werdenden Geist auf, in ihr muß schon von Anfang an das Geistige angelegt sein, um im Menschen seine volle Ausprägung zu finden. „Mag in unserer Erfahrung das Geistige sich als die späte Frucht einer langwierigen Weltbewegung ausnehmen: schon von der Wurzel her muß ein Trieb dahin wirken, wenn sich in jener Frucht das Ganze vollenden soll" (Kampf 109). „Vorstufe des Geistes" nennt er die Natur. „Als solche muß sie eine gewisse Vernunft enthalten und eine höhere vorbereiten" (a. a. O. S. 179).

Wenn wir in unserm Denken den Standpunkt der bloßen Reflexion überschreiten, so kommen wir zu Weiterbildungen der Sache selbst. „Dies schöpferische Denken in uns, das zugleich unser eigenes Denken ist, bildet ein Zeugnis für ein Sichbegegnen unseres Denkens mit einem aus den Dingen und aus dem Ganzen wirkenden Denken; die Unvorstellbarkeit eines solchen Denkens sollte nie zur Leugnung einer kosmischen Logik verleiten, mit der alle wissenschaftliche Forschung steht und fällt. Die Aufdeckung eines solchen Zusammenhanges aber gibt unserem Denken inmitten aller Zweifel einen festen Grund,

eine freudige Gewißheit, eine unermeßliche Aufgabe." (Grundlinien, S. 188.)

Diesen vereinzelten Andeutungen stehen die breiten Ausführungen gegenüber, die Eucken von dem Problem der Stellung des Menschen zum Geistesleben gegeben hat. Ja — wie ich schon oben andeutete — dies ist eigentlich der Kern seiner ganzen Arbeit geworden, um diesen Punkt dreht sich sein Denken. Das menschliche Leben ist ja der Gegenstand seines Sinnens, für dieses Leben ist aber das Verhältnis zum Geistigen ausschlaggebend. So gilt es vor allem, dieses Verhältnis zu klären. Die abstrakte Spekulation tritt bei Eucken immer mehr in den Hintergrund, er empfindet geradezu eine Abneigung gegen seine ersten tiefsinnigen Arbeiten, weil sie ihm zu intellektualistisch sind. Er wird nicht müde, den Unterschied seiner Metaphysik der früheren gegenüber zu betonen. Der Zug unserer Zeit geht ja gegen eine Metaphysik. „Er widerspricht mit Recht, sofern er sich die Metaphysik nach der Art vergangener Zeiten vorstellt, als eine bloße Begriffsspekulation eines freischwebenden Denkens über die vorgefundene Welt, er widerspricht ihr mit Unrecht, wenn er mit der Erschütterung jener älteren Art alle und jede Metaphysik beseitigt glaubt. Denn es kann auch eine Metaphysik nicht aus dem bloßen Denken, sondern aus dem ganzen Leben hervorgehen; sie besagt dann dieses, daß im Leben selbst eine Verlegung des Schwerpunktes und damit eine Umwälzung des bisherigen Standes zu erfolgen hat, daß eine in ihm wirksame Tatsächlichkeit aus der bisherigen Zurückstellung herausgehoben und damit zu voller Wirkung gebracht wird. Es wird also nicht zu einer vorhandenen Wirklichkeit etwas nur hinzugedacht oder sie in ein Gewebe von Begriffen umgedacht, sondern es wird die Wirklichkeit bei sich selbst zu ergreifen und in ihrer vollen Tiefe für uns zu beleben gesucht. Alle Wandlung des Denkens ruht dann auf eine Wandlung des Lebens." (Grundlinien, S. 115.) Auf das Leben kommt es an, nicht auf die Begriffe! Der Schwerpunkt des Lebens muß in das Geistige verlegt werden. Durch bloße Begriffsspekulation wird die Wirklichkeit nicht verändert. Wirkt dagegen das Denken zu einer Vergeistigung unseres Wesens, so wird an unserer Stelle die Wirklichkeit nach dem Geistesleben hin verschoben, dann wird ein Stück Natur für den Geist gewonnen. Auf eine Vertiefung der Wirklichkeit ist es abgesehen, nicht auf begriffliche Formulierung der Wirklichkeit.

Das ist Euckens Ziel in seinen letzten Werken, besonders in den mehrfach schon zitierten „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung". Um ein klares Bild davon zu erhalten, wie Eucken heute zu seinem Monismus kommt, wollen wir den Ausführungen dieses Werkes näher folgen.

Euckens ganze Arbeit ist dadurch zur Notwendigkeit geworden, daß dem Leben selbst die ihm bisher gewiesenen Maße zu eng geworden sind. Verschiedene Lebensordnungen wirken in unsere Zeit hinein, ältere und neuere; so die Lebensordnung der Religion, des kosmischen Idealismus, des Naturalismus, Sozialismus und des künstlerischen Subjektivismus. Alle diese Versuche, das Leben zu fassen, genügen heute nicht, so weist Eucken in eingehender Kritik nach, sie erweisen sich als unzulänglich, „indem sie in eben den Stand der Unsicherheit zurückführen, den es zu überwinden gilt. Ihre Verneinung aber trägt in sich ein gewisses Ja, das der Untersuchung ihre Hauptrichtung einigermaßen vorzeichnet. Kein äußerlicher Kompromiß, sondern ein Gewinnen eines überlegenen Standortes, der jedem sein Recht ohne Schwäche zu geben gestattet; keine Flucht in die Geschichte, sondern ein Wirken aus der Gegenwart, aber aus einer Gegenwart nicht des bloßen Augenblicks, sondern der weltgeschichtlichen Arbeit; kein Voranstellen eines einzelnen Punktes oder Gebietes, sondern ein Kampf um ein neues Ganzes; keine Wendung zur Persönlichkeit, bevor nicht dieser vom All her eine sichere Grundlage gegeben ist! Wir müssen . . . nach einer neuen Lebensordnung streben . . ." (S. 79). „Der Grundbestand der Wahrheit selbst, aller Sinn unseres Daseins zeigte sich als ins Ungewisse geraten. Das Gedankengefüge, von dem aus wir bis dahin die Wirklichkeit sahen und die zuströmende Flut der Erscheinungen lenkten, hat sich gelockert und aufgelöst; so sind wir wehrlos geworden gegenüber den Eindrücken der Umgebung, die uns mit wachsender Stärke packen und bald hier bald dorthin werfen. In solcher Auflösung ist uns nicht bloß dieses oder jenes am menschlichen Sein, sondern es ist uns das Ganze des Seins problematisch geworden" (S. 82).

Aus der Not des Lebens heraus erwächst also für Eucken seine Aufgabe; nicht ein Widerspruch in Begriffen ist es, den er aufzuheben unternimmt, sondern er will für das Leben etwas leisten. Euckens innerstes Wesen zeigt sich uns in diesem Bestreben, wie wir schon oben ausführten.

Entsprechend seiner Methode und seinem Ziele, Erweckung und Aufrufung von Leben zu gewinnen, sucht Eucken nun in dem Umkreis des menschlichen Lebens selbst die Anknüpfungen für seine geplante Vertiefung. Es handelt sich nach der ganzen Lage unserer Zeit zunächst darum, ein Hinauswachsen des Menschen über die Natur festzustellen. Denn die größten Schwächungen erfährt heute das Leben von seiten des Naturalismus, der das ganze Wesen des Menschen als bloßes Stück der Natur betrachtet. Diesem gegenüber unternimmt es nun Eucken, nachzuweisen, daß der Mensch in vielen Punkten seiner Lebensbetätigung eine andere Form des Seins aufweist, als es die der Natur ist.

Am unmittelbarsten zeigt sich die Lösung von der Natur in unserm Welterkennen darin, daß wir uns überhaupt mit Bewußtsein von der Welt lösen und sie von unserm Punkte aus überschauen. „Eine eigentümliche Leistung des Menschen kann auch der eifrigste Vorkämpfer der bloßen Natur nicht leugnen: wir gehören nicht nur zur Natur, wir wissen auch, daß wir es tun, und dies Wissen schon genügt, um aus uns etwas anderes zu machen als bloße Natur. Denn im Wissen und sei es zunächst auch noch so gering genommen, noch so sehr mit der Abbildung äußerer Vorgänge beschäftigt, liegt eine andere Art des Lebens, als die Stufe der Natur sie in dem Nebeneinander und Nacheinander zeigt. Denn zum Wissen gehört, daß wir die einzelnen Punkte gegenwärtig halten und zu einer Kette verbinden; wie aber könnten wir das, ohne aus dem bloßen Nacheinander irgend herauszutreten und es von einem überlegenen Punkte zu überblicken? Damit wir vom Früheren zum Späteren vorauseilen, vom Späteren zum Früheren zurückblicken, damit wir Mannigfaches zusammenhalten können, muß irgendwelche Einheit in uns walten, und eine derartige Einheit liefert der bloße Mechanismus der Natur nun und nimmer. So erfolgt im Denken schon eine Überschreitung der Natur, auch wenn es die Natur nur abbildet, sie unserem Bewußtsein nur darstellt."

Wenn wir das Denken näher betrachten, so zeigt es sich in allen seinen charakteristischen Merkmalen von der Natur gänzlich geschieden. So löst es sich z. B. von der Zeit ab. „Das Denken treibt nicht dahin mit der Zeit; so gewiß es Wahrheit will, so gewiß muß es sich über jene hinausheben und eine zeitlose Betrachtung ausbilden, zur Wahrheit gehört ein zeitloses

Gelten, eine Erfassung der Dinge „unter der Form der Ewigkeit".“

So erhebt sich das Denken über das Nacheinander und so löst es sich auch vom Nebeneinander. „Das menschliche Zusammensein bildet nicht bloß ein Nebeneinander von Einzelpunkten mit mannigfachster Verschlingung, sondern in Familie, Staat, Gesamtheit der Menschheit erwachsen innere Zusammenhänge, Lebenskreise mit eigentümlichen Inhalten und Gütern; wie diese die Werke der Individuen wesentlich überschreiten, andere Gefühle und Bestrebungen auslösen, so können ihre Forderungen denen der individuellen Selbsterhaltung direkt widersprechen.“

Das Streben nach bloßer Selbsterhaltung ist überhaupt im menschlichen Kreise oft zurückgedrängt. „Wieviel echte Liebe und echtes Mitleiden die Erfahrung der Menschheit aufweist, das ist eine Frage für sich; schon als bloße Möglichkeiten unseres Wesens, als Gedankendinge, die uns beschäftigen, als Aufgaben und Probleme bekunden sie ein Hinauswachsen unseres Lebens über die bloße Natur.“

Sehr charakteristisch für Eucken ist ein weiterer Punkt, an dem er ein übernatürliches Wesen des Menschen aufweist: es ist das innere Verhältnis, das der Mensch zu seiner Arbeit — sei sie, welcher Art nur immer — gewinnen kann. Eine Arbeit wird vielleicht erst nur aus äußeren Gründen übernommen. Dann aber nimmt sie uns ganz in Anspruch, sie fordert unser Interesse, wir haben unsere Freude an ihr und suchen alles zu erfüllen, was sich als Notwendigkeit für sie ergibt.

„Was uns zu Beginn ein bloßes Mittel war und vielleicht recht widerwillig betrieben wurde, das beginnt mehr und mehr seiner selbst wegen anzuziehen und festzuhalten, das wird zu einem Selbstzweck und vermag uns so einzunehmen, daß es den Gedanken des Nutzens völlig zurückdrängt. Die Arbeit kann uns so lieb und wert werden, daß wir ihrem Gelingen Opfer bringen, sie in direktem Gegensatz zu unserem eigenen Vorteil fortführen können.“ Aus eigenstem Erleben fließen diese Worte; denn Euckens ganzes Leben ist Arbeit, rastlose Arbeit im Dienste dessen, was er als wahr und gut erkannt hat. Und bei dieser Arbeit hat er das edelste Lebensglück gefunden.

Eucken weist auch darauf hin, daß die Menschheit im Lauf der Geschichte die Welt immer mehr in Gedankengrößen umgestaltet. „Liegt nicht eine solche Umsetzung in Gedanken-

größen vor, wenn wir in uns selbst vornehmlich nicht das sinnliche Naturwesen, sondern eine Persönlichkeit oder Individualität sehen, wenn wir im Zusammensein die Staatsidee bilden und uns als Bürger des Staates fühlen, wenn wir die verwandten Wesen um uns vom Begriff der Menschheit aus sehen und schätzen? Es geht aber durch die ganze Geschichte der Menschheit eine starke Bewegung nach dieser Richtung, das Sinnliche verschwindet nicht, aber es wird mehr und mehr auf etwas Gedankliches aufgetragen und gestaltet sich zur Erscheinung einer Gedankengröße, mehr und mehr wird die Gedankenarbeit der Standort, von dem wir das Leben führen. So eine fortschreitende Vergeistigung der Religion, der Moral, des Rechts, des ganzen Kulturlebens. Überall erfolgt eine Zurückverlegung des Lebens, ein Inneres gewinnt eine Selbständigkeit gegenüber der Umgebung und übt an ihr eine umwandelnde Macht."

Die Gewalt, die das Denken über uns hat, ist auch grundverschieden von physischem Zwange. Liegen in unserer Gedankenwelt oder in unserem Leben Widersprüche, so können wir sie, wenn wir sie einmal erkannt haben, nicht einfach auf sich beruhen lassen, sondern müssen irgendwie eine Lösung herbeiführen.

„Diese Bewegungen zeigen das menschliche Leben in eigentümlichem Bilde. Es steigt in ihm etwas auf, das unbekümmert um das Wohl und Wehe des Menschen mit absoluter Forderung seinen eigenen Weg verfolgt, das mehr als irgend etwas anderes alles ruhige Behagen stört und zerstört. Wie schwer hat Deutschland die religiöse Bewegung der Reformation durch eine politische, nationale, wirtschaftliche Zurückwerfung büßen müssen! Ja alle Bewegungen idealer Art, die soziale der Gegenwart einbegriffen, müssen vom bloß natürlichen Wohlsein aus lästige und verderbliche Störungen scheinen. Als mehr gelten können sie uns nur, wenn wir anerkennen, daß das Leben nicht in die Beziehung nach außen und das Streben nicht in die Herstellung eines Gleichgewichts mit der Umgebung aufgeht, sondern daß eine innere Aufgabe aus ihm selbst hervorwächst und dem Dasein des Menschen allererst einen Wert und eine Würde verleiht."

An all den angeführten Punkten zeigt sich im Menschenleben das Geistige wirksam, das Leben wird dadurch zunächst zwiespältig, wir kommen zu einem schroffen Dualismus. Denn im Wesen des Menschen selbst scheiden sich dabei zwei Stufen, eine

naturhafte und eine geistige, alles vereinigt sich zu dem Ergebnis, daß in unserer Seele eine neue Art des Lebens gegenüber der bloßen Natur aufsteigt. So scheint das Leben in schroffer Spaltung zu verlaufen: als das Wertvollste im Menschen schätzen wir das Geistige, und doch ist dieses zunächst nur in keimhaften Anfängen beim Menschen zu gewahren. Das Geistesleben soll vom Menschen aus als neue Welt erschlossen werden: „wie kann eine neue Welt aufbauen, was vor allem ein Stück einer gegebenen Welt ist?" Wie kommen wir aus diesem Dualismus zu einem Monismus des Lebens zurück?

Das ist nur so möglich, daß wir nicht beim ersten Weltanblick stehen bleiben, sondern zu der schon oben charakterisierten Metaphysik des Lebens fortschreiten: hinter den Ansätzen des Geistigen muß mehr stecken, wenn sie nicht als sinnloses Beiwerk erscheinen sollen, wir müssen sie auffassen als Hineinwirken einer ganzen, neuen Welt des Geisteslebens, die in den Menschen hineinragt und den innersten Kern seines Wesens ausmacht. Soll das Geistige Bedeutung und Sinn haben, ja die höchste Äußerung des Menschenwesens sein, so darf es nicht die vereinzelte Erscheinung bleiben, als die es sich auf den ersten Blick darstellt, sondern es muß unabhängig vom Menschen eine wahrhafte Form des Seins haben, es muß sich zu einem einheitlichen Gesamtleben zusammenschließen. Wir treffen hier wieder auf die „Personalwelt", die wir schon kennen, Eucken kommt auf sie aber hier vom Leben aus, weniger von den Begriffen, wie in der „Einheit des Geisteslebens".

Um aus der Spaltung heraus zu einem Monismus kommen zu können, müssen verschiedene Postulate erfüllt sein. Das Geistesleben darf nicht in jenseitiger Hoheit von uns getrennt bleiben, sondern muß in uns voll gegenwärtig sein. Kommen wir dann zur Erkenntnis dieser Gegenwart des Höheren in uns, so wird die Schattenhaftigkeit und Unerträglichkeit des gewöhnlichen Lebens uns voll zur Empfindung kommen. „Erst die Eröffnung eines bei sich selbst befindlichen und sich selbst zu einer Wirklichkeit entfaltenden Lebens kann darin Wandel schaffen und vom Schein und Schatten des Lebens zu wahrhaftigem Leben führen." Dazu ist aber die Anerkennung einer Freiheit in bestimmtem Sinne notwendig: das Wesen des Menschen muß wandlungsfähig sein, wenn er das geistige Prinzip in sich wirksam machen und durchbilden soll! Das Wesen des Menschen darf nicht starr und unveränderlich sein, sonst

ist eine „Wesensbildung", diese erste Aufgabe des Menschen, unmöglich.

So kommen wir allmählich zu dem Charakteristikum von Euckens Monismus, das wir noch suchen. Das Wesen des Menschen ist nicht fertig — sondern es ist eine Aufgabe, ein Ideal. So müssen denn auch Begriffe wie Persönlichkeit z. B. einen Wandel dadurch erfahren, daß wir uns immer gegenwärtig halten: wir sind nicht Persönlichkeiten, sondern können es nur durch unablässiges Suchen werden.

„Wie große Erregung und Spannung dabei entstehen kann, das zeigt die innere Geschichte aller schaffenden Geister, sie zeigt sie schon dann, wenn die Hauptrichtung leicht gefunden wurde und nur die nähere Gestaltung zu suchen war, sie zeigt sie noch mehr, wenn jene Richtung selbst in Frage stand. Wie mühsam war es oft, auf den Punkt der Stärke zu kommen, und damit von tastender Reflexion zu sicherem Schaffen zu gelangen, den ganzen Umfang der Kräfte zu gemeinsamer Leistung zusammenzuschließen, den überkommenen Stand des Geteslebens wesentlich zu erhöhen. So war auch den vom Schicksal verschwenderisch ausgestatteten Naturen, wie z. B. einem Goethe, das Leben keineswegs eine fertige Gabe und ein bequemer Genuß, aber in dem Kampf um sich selbst gewann es eine volle Selbständigkeit und trotzige Überlegenheit gegen alles Äußere."

Ist aber das menschliche Wesen noch nicht von vornherein fertig, so ist auch die Wirklichkeit noch nicht vollendet! Der Mensch ist nicht als geschlossenes Einzelwesen in eine geschlossene Welt gestellt. Dann hätte sein Leben keinen Sinn, es würde eben in den mit mechanischem Zwange vorgeschriebenen Bahnen ablaufen. Seine geistige Tätigkeit müßte sich darin erschöpfen, die Welt — wie sie nun einmal ist — kontemplativ abzubilden, sich also rein als Zuschauer zu ihr zu verhalten. So kämen wir zu einer ästhetischen Welt- und Lebensanschauung, wie sie am reinsten Schelling vertritt.[1] Dadurch wird aber das Leben matt! Der Mensch muß am innersten Bestande der Welt mitschaffen können, die Welt darf nicht schon ohne sein Zutun fertig sein. Der Kern und das Wesen der Welt ist aber das Geistige, dieses allein hat wahre Realität. Diese ist aber in uns noch unausgebildet, es ist ja gerade unsere Aufgabe, sie zu

[1] Vgl. meine Arbeit: Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800 bis 1810. Leipzig 06.

vollenden! Damit erhalten wir eine sehr wichtige und charakteristische Fassung von „Wirklichkeit": sie ist kein Faktum, sondern ein Problem und Ideal, sie liegt nicht am Anfang, sondern am Ende des Wegs. Die Wirklichkeit soll erst durch den Menschen vollendet werden, dadurch erhält sein Leben erst Sinn und eine große Aufgabe.

„Die Welt, unsere Welt, ist kein abgeschlossenes System, sondern erst in der Entwickelung zu einer vollen Einheit begriffen, die erste und letzte Wirklichkeit für uns kein Datum, sondern ein Problem oder vielmehr ein Postulat" (Einheit S. 239). Nicht mit einem Schlage etwa ist die Einheit zu realisieren. „Die Welt der Beziehungen verschwindet nicht einfach, die Freiheit muß sich fortwährend von neuem aufringen und gegen einen anhaltenden Widerstand sowohl der Feindschaft als der Trägheit behaupten. So ist die neue und erste Wirklichkeit . . . idealer Art, die Realität selbst erscheint als ein Idealbegriff, das ideale Sein aber als der Kern der Realität, nicht als ein subjektives Bessernwollen der Wirklichkeit. . . ."

„Das Wesen bildet nicht schon einen vorhandenen Grund, den es nur aufzudecken gälte, sondern das Wesen liegt vor uns, es ist Ziel und Aufgabe des Handelns, es ist, was es ist, nicht ohne Entwickelung des Selbstlebens, nicht ohne Freiheit. . . . Der ersten Wirklichkeit gegenüber ergibt sich daraus eine ungeheure und fortdauernde Aufgabe. Eine prinzipielle Umwandlung ist zu vollziehen, ein neuer Ausgangspunkt des Tuns zu gewinnen, ein neuer Daseinsraum herzustellen. Zur Kraft der Volltat wird diese Wendung erst mit der anhaltenden und durchdringenden Arbeit. Das Dasein läßt sich nicht durch einen einzigen großen Entschluß auf den neuen Boden versetzen, sondern es gilt, in unendlicher Tätigkeit alles Sein hinüberzuziehen, das Falsche abzustreifen, das Wahre weiter zu entwickeln, neue Zusammenhänge nach Auflösung der alten zu gewinnen, Sinnloses in Sinnvolles zu verwandeln." (Einheit S. 422 f.)

Damit sind wir zur Bestimmung des Monismus bei Eucken gelangt: die Einheit ist nicht gegeben, sondern ein Ideal! Der Monismus fällt uns nicht von selbst zu, sondern ihn gilt es erst durchzusetzen, er ist das Ziel des ganzen Kulturprozesses. Der Monismus als Aufgabe — das ist also die charakteristische Fassung bei Eucken!

Wie diese mit seinem innersten Wesen zusammenhängt, ist leicht zu sehen: er strebt ja gerade nach Betätigung, er ist ja

unablässig beim Schaffen: so ist ihm das Wesen der Welt das Ethische. Auf die Tat des Menschen kommt alles an: so begreifen wir immer mehr, wie der Begriff der „Arbeit" seine Bedeutung bei Eucken erhält. Es ist eben der innerste Wert der Arbeit, daß sie den Menschen selbst zur Vergeistigung seines Wesens bringt. Energisches Wollen und Streben nur kann uns vorwärts bringen. Denn nicht in raschem Entschluß gelingt es, die Geistigkeit sich zu eigen zu machen: nur dauernder Innentat kann das gelingen. Niemals dürfen wir träge ausruhen und den Besitz bloß genießen; denn von der errungenen Höhe sinkt der Geist sogleich wieder herab, wenn nicht weitere Arbeit ihn dort erhält. So ist unser Leben eine fortwährende Arbeit.

„Die hier entwickelte Lebensordnung empfängt ihre eigentümliche Färbung und Stimmung namentlich durch die Voranstellung der Tatsache, daß wir nicht von Haus aus einer Welt der Vernunft angehören, die nur in Anschauung und Genuß zu verwandeln wäre, sondern daß wir zu einer solchen Welt erst vordringen müssen und dazu einer Umwälzung der ersten Lage bedürfen. Der Standort wahren Lebens ist immer von neuem zu erringen, und es enthält auch die Leistung im Einzelnen immer eine Entscheidung von Ganzem zu Ganzem. Nur in unablässiger Tätigkeit kann das Leben die errungene Höhe wahren. . . . Bei solchem Vorantreten der Tätigkeit, solcher Aktivität, darf dieses Lebenssystem wohl das des Aktivismus heißen. Aber dieser Aktivismus erweist seine Eigentümlichkeit und entwickelt sein Vermögen nur bei deutlicher Abgrenzung gegen andere scheinbar verwandte Richtungen. In den Stand der Aktivität bringt uns nicht schon ein rascher Entschluß, noch auch eine bloße Anfeuerung der Kraft. Denn uns umfängt und umklammert zunächst eine Welt von starrer Natur und matter Geistigkeit, eine Welt, die zugleich von menschlichem Scheinwesen durchsetzt ist. . . . Eine Aktivität ohne eine Befreiung von der gegebenen Welt ist ein Unding, erreichbar aber ist eine solche nur aus der lebendigen Gegenwart einer Welt der Selbsttätigkeit, nur ihre Kraft kann auch den einzelnen Punkt zur Selbsttätigkeit erwecken. Wie aber sollte der Mensch diese Welt sich aneignen, ohne ihr Leben in sein eigenes zu verwandeln, ohne ihren Inhalt als auch für sich gültig anzuerkennen, ohne ihre Ordnungen zu Normen seines Handelns zu machen? — Damit erlangt die Aktivität einen ethischen Charakter . . ."

Aus dieser Bestimmung des Monismus als Aufgabe ergibt

sich auch eine charakteristische Fassung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit. Wir müssen ja bei dem Geistigen scheiden zwischen seiner Substanz und seiner Existenz. Was in der Substanz ein einheitliches Ganze ist, das legt sich in der Existenz zur Vielheit auseinander (vgl. Kampf um einen geistigen Lebensinhalt). Jedes einzeln existierende Glied bekommt seine Selbständigkeit dadurch, daß sich das einheitliche Ganze ihm in bestimmter Weise mitteilt. Dadurch wird das Viele für das Eine wirksam und bedeutsam. So kommen wir trotz unserer Anerkennung des Einen als der wahren Realität doch zur Fülle der individuellen Gestaltungen, das Leben wird nicht leer und schattenhaft durch diesen Monismus, sondern das Individuelle behält seinen vollsten Wert. Diese Auffassung erinnert stark an den „konkreten Monismus" E. v. Hartmanns.

Durch dieses Verhältnis von Einheit und Vielheit zueinander bekommt auch das Seelenleben eine doppelte Aufgabe. „Einmal geht der Zug in die Vielheit hinein, um dem Grundleben gegenüber eine Existenz zu entwickeln. Hier heißt es, alle Besonderheit deutlich abzuheben und kräftig auszubilden. Sodann aber ist von der Verzweigung immer wieder zur umfassenden Einheit zurückzukehren und der Ertrag der einzelnen Kreise in einen Gewinn für das Ganze zu verwandeln."

Wir sind am Ende: Einheit als Selbstleben, als Personalwesen und als Aufgabe, das sind die drei charakteristischen Züge des Euckenschen Monismus, die ersten beiden metaphysischer Art, der letztere aus der Stellung des Menschen zu den beiden Welten der Natur und des Geisteslebens erwachsend. Die Hauptbedeutung dieses Monismus ist, daß er vom Leben aus für das Leben geschaffen ist!

Für viele schon — und auch für mich — sind Euckens Ideen eine erlösende Botschaft gewesen — vielleicht erwerben diese Zeilen ihm neue Freunde!

ALMA VON HARTMANN · EDUARD VON HARTMANNS KONKRETER MONISMUS

WIE es heute gewiß ein vergebliches Unterfangen wäre, eine der vorhandenen Religionsgemeinschaften wissenschaftlich so fest zu begründen, daß sie zur absoluten Religion erhoben werden könnte, so ist es auch eine ganz zwecklose Mühe, irgendein anderes, wichtiges Problem dem Streit des Tages zu entziehen und auf eine Höhe zu stellen, die es vor allen Zweifeln und Angriffen bewahrt. Und doch hat man immer wieder versucht, einzelne Lehrmeinungen so zu erhöhen, daß sie als eine unmittelbare Notwendigkeit, die das Leben durchdringt und keinen Widerspruch duldet, erscheinen. So hat man es auch mit dem monistischen Gedanken, dessen Tragweite überspannend, gemacht. Wenn es, ganz allgemein gesprochen, die Aufgabe schlechthin des Weltprozesses ist, das Bewußtsein der Menschheit zu einer immer reineren Gotteserkenntnis zu führen, so ergibt sich daraus für den Monismus, der diesen Namen verdient und Denken und Sein in Einklang bringen will, der Gedanke, die einzelnen, bis jetzt hervorgetretenen Religionen zwar nicht für betrügerische Illusionen des religiösen Bewußtseins, wohl aber für überwindungsbedürftige Stufen im Entwicklungsprozeß der Wahrheit zu halten und den Wert dieser Stufen darnach einzuschätzen, wie weit sie zur Erklärung des Weltganzen, die ohne die Erkenntnis Gottes keine vollgültige wird, beigetragen haben und noch beitragen. Der bewußte Geist, der die Welt zu erkennen strebt, muß freilich darin Bestandteile seines eigenen Geistes erblicken, denn sonst kommt es zu keiner Erkenntnis, aber darüber hinaus muß er sich einer Sphäre zu nähern versuchen, die seinem Bewußtseinsleben überlegen ist, ohne es deshalb doch in seinem Wert zu beeinträchtigen, denn mit der bloßen Beschränkung auf die Welt des bewußten Daseins bliebe man in einem zu kleinen Kreis eingespannt. Für den Monismus handelt es sich darum, zu prüfen, wie weit es jeder Religion gelungen ist, die metaphysische Realität, also die Welt des Seins, ohne deren

Anerkennung in irgendeiner Form keine Religionsgemeinschaft zu denken ist, in Beziehung zu setzen zu der Welt des Daseins, der Erfahrung, und die Frage nach dem einheitlichen Wesen der Welt den gesteigerten Ansprüchen des Menschheitsbewußtseins gemäß zu beantworten.

In dieser Frage, die jede Religion aufwerfen muß, liegt schon das Zugeständnis, daß die Welt der sinnlichen Erfahrung, die dem tieferen Erklärungsbedürfnis keine Antwort bietet, nicht das letzte Wort sein könne; aber der in der Welt vorhandene Kontrast zwischen Sinnlichem und Geistigem verführte erst zu einer einfacheren Lösung, indem man die Einheitssehnsucht unterdrückte und in einer dualistischen Weltanschauung Gott und Welt, Gut und Böse, das Logische und das Unlogische, Geist und Natur, oder wie man den großen, sich dem Nachdenken zuerst aufdrängenden Gegensatz zu nennen beliebte, kurzweg zur ewigen Einzelhaft verurteilte, ohne sich mit dem Bedürfnis des philosophischen Denkens und religiösen Empfindens nach einer Überwindung dieses Standpunktes näher zu beschäftigen. Der Theismus ist die höchste Ausbildung, die der Dualismus in den Religionen gefunden hat, aber auch in ihm haben sich im 19. Jahrhundert die bedeutendsten Ansätze zu einer Überführung in den Pantheismus gefunden, der als Schule des Monismus anzusehen ist, wenngleich die Befangenheit in der Bewußtseinsphilosophie ein gänzliches Aufgeben der Anwendung des Bewußtseinsbegriffs auf die Gottheit unmöglich machte. Selbst die fortgeschrittensten unter den Vertretern des spekulativen Theismus hielten mit Ausnahme etwa von Schleiermacher an dem Bewußtsein und der Persönlichkeit des Absoluten fest wie Jacobi, Krause, Rothe, Fechner, Weiße, der ältere Dorner, Biedermann usw., wenn auch ihr Gottesbegriff diesen Stempel der Zugehörigkeit zum Theismus oft erst nachträglich und nicht ohne Zwang erhielt. Der Wunsch nach einer monistischen Gottesauffassung trieb sie zu einer so starken Betonung des Immanenzprinzips, daß darüber die Persönlichkeit und das Bewußtsein des Absoluten mehr oder weniger unhaltbar wurde. Jedenfalls gewannen diese Begriffe in ihrer Anwendung auf das Absolute einen Inhalt, der sie als das gerade Gegenteil dessen, was man im menschlichen Dasein mit diesen Worten bezeichnete, erscheinen ließ, so daß schließlich nur noch das gleiche Wort übrig blieb, mit dem man zwei sehr verschiedene Begriffe ausstattete. Bis auf den Katholiken Günther waren fast alle

theistischen Theologen von pantheistischen Velleïtäten erfüllt, weil sie den im Deismus ausgeprägten Dualismus überwunden hatten und das Immanenzprinzip des Pantheismus für stark genug hielten, um die Persönlichkeit und die Bewußtheit des Absoluten, diese letzten Anthropomorphismen, die als Postulate des religiösen Bewußtseins vom Deismus übernommen worden waren, zu stützen und zu tragen. Keiner von ihnen würde sich einen Dualisten nennen; obgleich die Bewußtheit ihres Absoluten einen wirklichen Monismus ausschloß, hielten sie an der Ansicht, daß sie die Alleinheit des göttlichen Wesens lehrten, mit voller Überzeugung fest, da sie sich der Widersprüche in ihren Lehren noch gar nicht bewußt geworden waren.

Im Gegensatz zu diesem sich auf Monismus beziehenden religiösen Gedankenkreis, bei dem es ziemlich gleichgültig blieb, ob er unitarisch war, d. h. die erste Person der Gottheit betonte, oder ob er einer trinitarischen Ausgestaltung des Gottesbegriffes das Wort redete, bildete sich in atheistischen Kreisen ein materialistischer Monismus aus, der einer gewissen religiösen Beimischung indessen nicht entbehrte. Seine Berechtigung, sich Monismus zu nennen, leitete er aus der Annahme der Natur als Einheitsprinzips her. Es ist ja immer interessant zu beobachten, wie zu gewissen Zeiten ein Problem Völker und Menschen so stark beschäftigt, daß alle, ohne es zu merken, an demselben Thema arbeiten. So ist es jetzt das Problem der Welterkenntnis auf monistischer Basis, das seiner Lösung näher zu kommen versucht. Die armseligen Tatsachen des Stoffes und der Materie verlangen gebieterisch nach einer Ergänzung durch ein höheres Prinzip. Schon Schelling hatte gesagt: „Die neue Religion wird in einer Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt", er hatte aber in allzu tiefer Ergriffenheit vor der Größe des absoluten Geistes diesem zu weitgehende Rechte verliehen und die Wirklichkeit, die Objektivationsstufen des Göttlichen, dabei zu sehr aus den Augen verloren. Es handelte sich nun darum, einen Standpunkt zu gewinnen, der Schellings kostbare Ansätze zu einem der modernen Wissenschaft entsprechenden Ganzen fortbildete.

Ein solches Ziel hatte sich Eduard von Hartmann gesteckt. Das Motto auf der ersten Ausgabe der Philosophie des Unbewußten im Jahre 1869: „Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode" ist kein leeres Wort geblieben. Ferne und entlegene Wege, wie seine Vorgänger sie ge-

wandelt waren, verschmähend, stieg er von dem Boden der sicheren Erfahrung erst dann in die Höhe, als er ausgefunden hatte, wie eng und kümmerlich die Erkenntnis, die sich innerhalb der Bewußtseinstatsachen hielt, bleiben müßte, wenn sie nicht durch den Ausblick auf Hypothesen des Geistes erweitert würde. Voller Würdigung für den Wert des Bewußtseinslebens, das ja für ihn das Hauptmittel zur Förderung der logischen Zwecke des Absoluten im Weltprozesse war, wenn er auch das menschliche Bewußtsein nicht als Träger aller Wirklichkeitswerte schätzte, sah er doch in der Herausstellung des Begriffs des Unbewußten, von dem Schelling zuerst ein deutliches Gefühl aufgegangen war, die Lösung vieler Widersprüche und Erklärungsschwierigkeiten anderer Systeme.

So sehr war das Unbewußte für ihn Quellpunkt alles Seins und Geschehens, daß sich ihm daraus keine andere als eine monistische Weltanschauung ergeben konnte. Die Angriffe auf sein System, die ihn des Dualismus ziehen, weil die allem Dasein zugrunde liegende Einheit keine starre, wandellose, sondern in die Attribute Wille und Idee oder in ein Realprinzip und ein Idealprinzip gegliedert war, prallten wirkungslos an der Festigkeit ab, mit der er diesen monistischen Standpunkt in allen Untersuchungen festhielt. Er nannte ihn „konkreten Monismus" und wollte damit seinen Gegensatz zu allen Formen des abstrakten Monismus, der die Vielheit der Erscheinung zugunsten eines abstrakten Überseins leugnet, betonen. „Das religiöse Bewußtsein muß daran festhalten, daß der Mensch ebensowohl real sei gegen die Welt und seinesgleichen, wie daß er nichtig und wertlos sei gegen Gott; ohne die Realität gegen die übrigen Erscheinungsindividuen würde das Handeln gegen dieselben zum bloßen Schein und damit der Begriff des Bösen zur Illusion, — ohne die Nichtigkeit und Wesenlosigkeit gegen Gott käme die Absolutheit und unendliche Erhabenheit des allein wahrhaft seienden Gottes über den Menschen nicht zur vollen Geltung." (Religion des Geistes S. 227.)

Hartmann war ein eminent systematisch denkender Geist, d. h. ihm ordnete sich die verwirrende Mannigfaltigkeit des Weltganzen mit allen den irrationalen Erscheinungen auf jedem Gebiet, das er in seiner unerschöpflich reichen Schaffenskraft neu betrat, immer wieder zu einer alle Dissonanzen auflösenden Harmonie, weil er in dem Begriff des Unbewußten ein Prinzip gewonnen hatte, dessen Fruchtbarkeit ohnegleichen war. Mit

kühnem und ernstem Entschluß faßte er nicht allein das Ewige als das wirkliche Ziel aller Erkenntnis, sondern wagte auch den Versuch, der religiösen Sehnsucht des Menschengeschlechts eine neue Formel des Ewigen zu geben, eine Formel, die als Keim schon in vielen geistreichen Köpfen vorhanden gewesen war, aber noch niemals durch die Reflexion eines logischen Denkens eine feste Gestalt gewonnen hatte. Zweierlei muß zusammenkommen, um ein großes System lebensfähig zu machen, der philosophierende Intellekt und das Verständnis der seelischen Not, die nur durch ein vollständig einheitliches Weltprinzip, das Verstand und Gemüt zugleich befriedigt, zur Ruhe gebracht werden kann. Jedes philosophische Streben hat letzten Endes ein ethisches Ideal, wenn dies auch nicht immer als Motiv klar zutage tritt. Das, was die Bekenner eines Systems am stärksten bindet, ist nicht die logische Beweisführung, obgleich der höher Stehende deren nicht entraten kann, sondern die ethische Kraft, und diese Kraft ist um so größer, je umfassender das System das ganze Sein und das ganze Dasein zu einer unlöslichen Einheit verschmilzt. Auf drei Gebieten war der Hartmannsche Monismus besonders klärend, auf dem der Erkenntnistheorie, der Religionsbetrachtung, die in der Ethik dann wieder das sittliche Handeln als praktische Folge der religiösen Vorstellungen unter sich befaßte, und in der Ästhetik.

In Hartmanns Untersuchungen über die Erkenntnis, die in dem „Transzendentalen Realismus", dem „Grundproblem der Erkenntnistheorie", der „Kategorienlehre" und in dem „Grundriß der Erkenntnislehre", welcher als erster Teil des nachgelassenen „Systems" im Frühjahr 1907 erschienen ist, ihren hauptsächlichsten Ausdruck gefunden haben, ist vor allem die entschiedene Verwerfung jedes Skeptizismus und Agnostizismus zu betonen, selbst wenn er sich unter der Maske des erkenntnistheoretischen Idealismus als Monismus aufspielt. Hartmann nennt seinen Standpunkt „transzendentalen Realismus" und tritt damit in Gegensatz erstens gegen den naiven Realismus, der die Welt der Dinge an sich nicht nur mit den Wahrnehmungssubjekten, sondern auch mit unseren Vorstellungen von ihnen identifiziert, und zweitens gegen die verschiedenen Formen des transzendentalen Idealismus, dessen sich scheinbar auf die Erfahrung stützenden Beweise er einer zersetzenden Kritik unterzieht. Die Vorführung aller möglichen Schattierungen eines Erkenntnisstandpunktes im „Grundproblem" gehört

in die geistreichsten Kapitel der Hartmannschen Philosophie. Das Bestreben der Idealisten, eine „monistische" Auffassung dadurch herzustellen, daß sie trotz der begrifflichen Differenz von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt in der Gleichsetzung von Sein und Bewußtsein, Welt und Ich eine Einheit konstruieren, wird als ein auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie durchaus ungehöriges, jedenfalls überflüssiges Verfahren gekennzeichnet. „Es entspringt dies aus einer unvorsichtigen Übertragung des Ansehens, welches der Monismus in der Metaphysik genießt, auf das anders geartete Gebiet der Erkenntnistheorie. Auch in der Metaphysik kann der Monismus nicht anders als abstrakt, leer und tot ausfallen, wenn er nicht in sich einen Dualismus als aufgehobenes Moment birgt, durch dessen Zwiespältigkeit er erst seine Wesenseinheit zur inneren Mannigfaltigkeit entfaltet. Im Erkenntnisprozeß haben wir es eben nicht mit metaphysischen Prinzipien zu tun, in welchen freilich alle Zwiespältigkeit letzten Endes zur Einheit aufgehoben sein muß, sondern mit dem Gegensatz von Dasein und Bewußtsein, Sein und Wissen, Ding und Denken, Realem und Idealem, Objekt und Subjekt, Welt und Ich, Erkanntem und Erkennendem." (Grundproblem S. 114.)

Die Synthese ist überall das Wichtigere. Wie bei den Intellektualfunktionen, die das Rohmaterial der zeitlichen Schwingungen zu intensiven Empfindungen verknüpfen und dadurch unsere Erfahrungswelt aufbauen, den synthetischen bei weitem die wichtigste Rolle zufällt, so ist es auch bei den letzten Vorgängen des bewußten Erkennens nach dem Sondern und Unterscheiden vor allem das Verknüpfen, das das Erkennen zu Ende führt, weil die Vereinzelung niemals das letzte Wort bleiben darf, sondern nur als Durchgangspunkt zur Einheit dienen muß. In den Anfängen der Erkenntnis beruht aber alles Erkennen darauf, daß man Unterschiede anerkennt, das Wahrnehmungsobjekt in seiner Gegensätzlichkeit einerseits zum Ding an sich, andererseits zum Wahrnehmungssubjekt herausstellt. „Ein Erkennen ohne diesen Dualismus als Grundlage wäre eben kein Erkennen mehr, sondern eine absolute Intuition, in welcher die absolute Identität von ideal Geschautem und real Gesetztem bestände; es wäre nicht mehr ein bewußtes Erkennen des schon Vorhandenen, sondern ein unbewußtes Schaffen des noch nicht Vorhandenen. Alles bewußte Erkennen beruht darauf, daß ein vorhandenes reales Erkenntnissubjekt ein

vorhandenes reales Sein sich für sich vergegenwärtigt oder innerhalb seiner Bewußtseinssphäre abbildlich repräsentiert." (Grundproblem S. 114.)

Es ist ein ganz ungerechtfertigter Anspruch des philosophischen Idealismus, sich Monismus zu nennen bloß darum, weil man sich ganz auf das Wahrnehmungssubjekt und dessen Vorstellungswelt zurückzieht, so daß darüber jeder Gegensatz zwischen Erkennendem und Erkanntem verschwindet. Man muß es als einen der größten Irrtümer der Bewußtseinsphilosophie betrachten, daß sie aus pseudomonistischen Beweggründen den bloßen Bewußtseinsinhalt ohne transzendentale Beziehung auf ein transzendentales Korrelat denkt und diesen Bewußtseinsinhalt dann Ich nennt. Das Bewußtsein an sich ist niemals Tätigkeit, sondern weist auf ein (unbewußtes) Subjekt der Tätigkeit zurück, das aber wegen seiner Unbewußtheit nicht unmittelbar mit dem Bewußtsein erschlossen, sondern nur mittelbar erkannt werden kann. Der konsequente (monistische) Idealismus ist eine solche Einseitigkeit, ein so geflissentliches Verblenden gegen die Tatsächlichkeit der umgebenden Welt zugunsten einer Theorie, daß es kaum einen Vertreter desselben, den einzigen Stirner etwa ausgenommen, gibt, der den Mut gehabt hätte, ihn bis zu Ende nicht allein zu denken, sondern auch für die Praxis des Lebens anzunehmen. Schon Hume hat gesagt, daß die Natur immer stärker ist als ein Prinzip. Eine gewisse Art von Skepsis gehört zu den Treibhausblüten philosophischer Betrachtungen, von denen man keine nachhaltige Erquickung verlangt, wenn man sie auch im ersten Augenblick bewundert. Dieser auf skeptischer Basis emporgeschossene erkenntnistheoretische Monismus läuft außerdem die größte Gefahr, in den Pluralismus, also in das gerade Gegenteil des Monismus, den er anstrebt, hineinzugeraten, wenn er, von der Macht des Tatsächlichen verführt, für jedes Individuum einen Bewußtseinstraum, also so viele Traumwelten (in der Form von subjektiv idealen Erscheinungswelten), als Bewußtseine existieren, zuließe, oder deren Möglichkeit wenigstens nicht in Abrede stellte. Freilich wäre ein Aufeinanderwirken der Individuen aufeinander bei dieser Annahme auch wieder illusorisch und nur, wie bei Fichte, der aus sittlichem Gesichtspunkt dies Aufeinanderwirken nicht entbehren mochte, durch Inkonsequenz gegen den eigentlichen Ausgangspunkt zu erreichen.

Der Dualismus genießt überhaupt mit Unrecht eines schlech-

ten Rufes. Die Vertreter der mechanistischen Weltanschauung halten es im Interesse des Monismus schon für ein zu weit gehendes Zugeständnis, mehr als eine Erklärung zuzulassen. Es heißt immer: entweder — oder; niemals: sowohl — als auch. Wenn es sich um die Erklärung der Gesetzmäßigkeit handelt, soll alles Geschehen nur durch ein Prinzip möglich sein, und da die mechanische Vermittlung als nächste Erklärung sich darbietet, so wird sie zur alleinigen Ursache aller Vorgänge aufgebauscht, und das teleologische Prinzip wird als unwesentlich ganz beiseite geschoben. Eine Frage, die man aus ihrer gliedlichen Unterordnung unter das Allgemeine herausgerissen hat, verliert die Wichtigkeit ihrer Besonderung wieder, wenn man sich ihrer Relativität bewußt wird. So ist auch die monistische beziehungsweise dualistische Frage nicht überall am Platze. Die Unvollkommenheit der Erfahrung und der auf sie gestützten Begriffsbildung zwingt zu der Annahme eines zweiten nebenher laufenden und sogar noch eines dritten beiden übergeordneten Erklärungsprinzips. Der in der Metaphysik unentbehrliche Monismus hat eben auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie (und der Materialismus behauptet ja, eine eigene Erkenntnistheorie zu haben) nur insofern Berechtigung, als anerkannt wird, daß die Wurzelfasern aller Erkenntnis aus dem metaphysischen Gebiet herausgewachsen sind, also in gewissem Sinne teilhaben an der ursprünglichen Einheit des Urprinzips. Aber den Gegensatz, der in der metaphysischen Region keine Geltung hat, auch auf dem Gebiete des Erkennens hinwegstreifen zu wollen, das hieße dem Bewußtsein, das sich deutlich vom objektiven Sein unterscheidet und dadurch nicht allein im Erkennen, sondern auch im Handeln zu den höchsten Resultaten kommt, jeden Berechtigungsgrund versagen.

Nicht dadurch wird der Monismus gefördert, daß man in skeptischem Indifferentismus die transzendent reale Welt für eine psychologische Illusion ohne jede Wahrheit hält und die Einwirkung der Wahrnehmungsobjekte auf die Wahrnehmungssubjekte ebenfalls, sondern dadurch, daß man das Auseinanderlegen der Substanz, des Absoluten, des Urprinzips, oder wie man sonst das allem Dasein und Geschehen zugrunde liegende Urwesen nennen mag, in den Dualismus von äußeren Dingen und Bewußtseinsrepräsentanten akzeptiert in dem vollen Gefühl, die ursprüngliche Einheit dadurch nicht geschädigt, sondern bereichert zu haben. Zudem findet diese Auffassung in

dem psychologischen Begriff der allotropen Kausalität, die vom geistigen Gebiet auf die Sphäre der mechanischen Vermittlung hinübergreift und damit das Einheitsband kräftigt, eine willkommene Stütze, während die entgegenstehenden (sogen. monistischen) Ansichten, die nur eine immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte wie im Traum gelten lassen, sich in die unhaltbarsten, aller Psychologie zuwiderlaufenden Annahmen verstricken; die Wahrnehmung ist eine nicht gewollte und doch unabweislich sich aufdrängende; die Empfindung zwingt uns, Wirkung und Ursache (und zwar eine transzendente jenseits meines Bewußtseins liegende, objektiv reale, in den Dingen an sich liegende Ursache) aufeinander zu beziehen. „Beziehungslos existierende Dinge an sich sind für mich so gut, als ob sie nicht existierten; also kann auch die Annahme ihrer Existenz für mich keinerlei Vorzug vor der Annahme ihrer Nichtexistenz haben. — Man hat deshalb nicht mit Unrecht die Kausalität die zentrale Urkategorie genannt, an der alle anderen hangen; sie ist es wenigstens für unser Erkennen, insofern sie allein dem Denken die Brücke vom Immanenten zum Transzendenten zu schlagen vermag und sowohl für das Daß als auch für das Was der Dinge an sich dem Erkennen die zureichenden Gründe liefert." (Grundproblem S. 78 und 79.) Der transzendentale Gebrauch der Kausalität ist nur die erste Etappe auf dem Wege zur Einheit, die durch das Zugeständnis, daß auch die übrigen Denkformen zum transzendenten Gebrauch zugelassen werden, in immer größere Nähe gerückt wird. Diese Einheit liegt in der Substanz, und der substantielle Monismus „ist die einzig mögliche Gestalt aller bis zu Ende gedachten philosophischen Systeme. Der substantielle Monismus darf aber nicht als ein abstrakter, die Vielheit realer Modi ausschließender, sondern nur als ein konkreter, sie einschließender gedacht werden." (Grundproblem.) Die Weltsubstanz muß immanent und transzendent zugleich sein; sie ist die einheitliche Wurzel, aus welcher der vielästige Weltbaum entspringt. Die Existenz liegt auf der Seite der Erscheinung, die aber nicht als etwas von der Substanz getrenntes aufzufassen ist; diese vielmehr subsistiert allem Existierenden oder Realen, das zum bloßen Schein herabsinken müßte, wenn ihm diese Existenzgrundlage entzogen würde. —

Man sieht, wie die Erkenntnistheorie in die Metaphysik umschlägt und von dort aus ihren letzten Erklärungsgrund holt.

Daß es für die religiöse Betrachtung, mit der die Ethik als angewandte Religion so eng zusammenhängt, nicht viel anders sein kann, ist selbstverständlich. Zwar hat es die Religion nicht so sehr mit der absoluten Substanz als mit der in Wechselverkehr mit dem religiösen Subjekt getretenen Gottheit (das Absolute als Objekt des religiösen Verhältnisses) zu tun, aber die Kraft der Religion liegt doch in der metaphysischen Sphäre, d. h. die Motivationskraft der religiösen Idee ist um so stärker, je mehr der Begriff, den der Einzelne sich von der Gottheit gemacht hat, dem fortgeschrittenen religiösen und logischen Bewußtsein der Menschheit genügt. Bei den zwei für den Stufenbau des abendländischen religiösen Bewußtseins wichtigsten Religionen, dem Judentum und dem Christentum, zeigt sich die zu dem großen Ziel der Alleinheitslehre hinstrebende Entwicklung ganz deutlich. Das Judentum besaß das Immanenzprinzip des Geistes (als Lehre von der Weisheit oder als Lehre von dem Logos) nur in abstrakter Form und als Eigentum exklusiver Kreise. Der Volksglaube hielt an dem deistischen Prinzip der Transzendenz fest, und es war erst dem Paulinimus vorbehalten, dem Immanenzprinzip durch die Erhöhung Jesu zum Sohne Gottes eine wirksame Gestalt zu geben. Die Kirchenlehre schritt dann unter dem Einfluß der griechischen Philosophie dazu fort, den Gottesbegriff trinitarisch zu gestalten, indem sie neben den Vater und den Sohn den Geist stellte. Wie Paulus durch die Transzendenz des jüdischen Gottvaters dazu genötigt wurde, Christus als das die Immanenz und Transzendenz vermittelnde Prinzip gelten zu lassen, so war die Kirchenlehre dazu genötigt, nachdem Christus immer höher in die transzendente Sphäre entrückt worden war, sich nach einem neuen Gott und Welt verbindenden Prinzip umzusehen und griff zum Geist, damit den trinitarischen Gottesbegriff vollendend. Die Christologie enthielt den Keim zu der Lehre von der allgemeinen religiösen Gottmenschheit, wenn auch in Formen, die der damaligen Anschauungsweise angepaßt waren; jetzt handelt es sich darum, die widerspruchsvollen Vorstellungen, die sich auf eine einmalige historische Verwirklichung bezogen, endgültig abzustreifen und die dritte Form der Gottheit, den Geist, als das allein gültige Immanenzprinzip anzuerkennen. Der Geist ist immer zugleich immanent und transzendent. „Die Transzendenz des Absoluten, welches als Absolutes niemals in das Endliche eingehen kann, weil das Unendliche nicht in dem

Endlichen aufgeht, bleibt also dem Gott-Geist nicht minder gewahrt als dem Gott-Vater; die Transzendenz der Persönlichkeit, die Wesenfremdheit der einen Persönlichkeit gegen die andere — ist eben die falsche, unwahre, unberechtigte und schädliche Transzendenz des Theismus, um derentwillen der ursprünglich eine Gott seine Immanenz eingebüßt hat, um derentwillen deshalb erst das Bedürfnis nach der Ergänzung des immanenzunfähig gewordenen Gottes durch ein hinzukommendes Immanenzprinzip auftauchte." (Rel. Bewußtsein S. 607.) Das religiöse Bewußtsein als psychologische Tatsache genommen, abgesehen von jeder dogmatischen Beeinflussung, sagt aus, daß im religiösen Verhältnis die Einheit von Gott und Mensch, also der religiöse Monismus, vollzogen ist. Es hat sich also schon seine Religionsmetaphysik gebildet und bedarf nur noch der Bestätigung durch die logischen Beweise des schließenden Denkens, um sich ganz fest und sicher zu fühlen. Mit einer bloßen Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch ist ihm nicht gedient; es verlangt nach einer Vergewisserung der fundamentalen unbewußten Einheit des Menschen mit Gott und läßt sich durch eine Vertröstung auf das Jenseits nicht abspeisen.

So sehen wir ein immer mehr sich steigerndes Ringen nach der Wesenseinheit von Gott und Mensch, wie es aus der Ferne des gottentfremdeten Bewußtseins allmählich zu immer klarerer Einsicht in den göttlich-menschlichen Heilsprozeß gelangt, indem es sich in der Religion des Gott-Geistes mit der auf ein bestimmtes Ziel gerichteten aktiven Energie ganz und durchaus erfüllt. „Die Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins ist nichts als der Prozeß des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht; sobald das Objekt des religiösen Verhältnisses als Gott-Geist erkannt, und dieser Gott-Geist als das autonome und autosoterische Immanenzprinzip des religiösen Bewußtseins begriffen ist, ist dieser Prozeß prinzipiell vollendet und nur noch der feineren und reicheren Durchbildung fähig." (Rel. Bewußtsein S. 625.)

Es ist jetzt nicht mehr möglich, dem logischen Denken irgendein Gebiet des Geisteslebens zu verbieten. Die Lehre von der doppelten Wahrheit hat nur noch insofern Geltung, als das Resultat des Denkens und Glaubens auf verschiedenen Wegen gewonnen worden ist. Aber die Verschiedenheit des Ausgangspunktes darf keinen ewig nebeneinander herlaufenden Paralle-

lismus bedeuten, sondern die Wege müssen einmal in einem Punkt zusammentreffen, wenn anders das Bedürfnis nach einem logischen Zusammenhang des Weltganzen gewahrt bleiben soll. Auch hier zeigt sich die monistische Tendenz als ein Grundbedürfnis des spekulierenden Denkens. Die Substanz muß vieleinig sein, um aus sich herausgehen und zur Welt der Vielheit kommen zu können, um deren Erklärung es uns allein zu tun ist. „Nur eine konkret Eine Substanz mit Attributen, nicht eine abstrakt Eine ohne solche, ist imstande, als ausreichendes Erklärungsprinzip der vielseitigen Welt und ihrer Veränderungen zu dienen; nur die erstere kann als brauchbare Hypothese gelten, während die letztere eine für ihren Zweck unbrauchbare Hypothese wäre. Sogar die Annahme einer Substanz mit nur einem Attribut wäre eine leistungsunfähige Hypothese, weil der Prozeß sich nur aus einem Gegensatz entfalten kann, ein solcher aber zwischen dem Einen Attribut und der Substanz nicht nachweisbar wäre." (Kategorienlehre S. 536.)

Der Weltprozeß muß sich also aus einem im Absoluten selbst liegenden Gegensatz entfalten, und da wir überall den Gegensatz zwischen einem Real- und einem Idealprinzip, zwischen der Kraft und der Idee sehen, so zwingt uns unser Denken, die Zweiheit dieser im Dasein wahrgenommenen Entfaltung auf das ewige Sein als letzten Grund zu übertragen. Daraus ergibt sich das Nebeneinandersein von Real- und Idealprinzip oder von Wille und Idee und nach der Erhebung des Realprinzips zum Wollen, diesem Urzufall, oder um theologisch zu sprechen, dieser Urschuld, die Erfüllung des Wollens mit der Vorstellung, bis deren Weisheit ihn quiesziert und ins Nichtwollen zurückgewendet hat. Das religiöse Bewußtsein, das auf seiner höchsten Stufe die Welt gern als im Grunde nicht sein sollend anerkennt, sieht die Weisheit Gottes sowohl in dem Endzweck als in den Mittelzwecken und fühlt sich in dem monistischen Gedanken der Wesensidentität mit dem Absoluten durch den Glauben, ja die Gewißheit, an die Möglichkeit einer Erlösung gestärkt und beruhigt. —

Die Ethik Hartmanns ist ganz auf diesem Boden des konkreten Monismus erbaut und benutzt dabei den Pessimismus, d. h. die Lehre von einem Überwiegen der Unlust über die Lust in der Welt des Daseins als Motiv zur Überwindung von der Welt. Aber es wäre falsch, aus dieser pessimistischen Anschauungsweise als notwendige Konsequenz den Verzicht auf jede

Mitarbeit am Kulturprozeß ableiten zu wollen. Das könnte nur dann der Fall sein, wenn man den Lohn auf Glückseligkeit als Motiv des Handelns ansähe. Wer aber an dem Grundsatz festhält, daß der Mensch kein Recht auf Glück hat, sondern in die Welt gesandt ist, um die göttlichen Zwecke zu erkennen und durch Mitarbeit daran seine Aufgabe zu erfüllen, der sieht auch den Überschuß der Unlust über die Lust in seinem Dasein, wie er sich einer vorurteilslosen nüchternen Beobachtung offenbart, nicht als ein seine Energie lähmendes, sondern als das unausweichliche Ergebnis des Willensprozesses im einzelnen und im ganzen mit Ergebung und Ruhe an. Von diesem Standpunkt aus teilt sich die Moral ganz von selbst in eine echte und eine unechte Moral; die echte Moral erhält ihre Motive aus dem monistischen Prinzip der Wesensidentität aller Individuen untereinander und mit dem Absoluten; sie verzichtet auf jeden Anspruch auf Glückseligkeit, sei sie in diesem oder in jenem Leben in Aussicht gestellt, und handelt im wahrsten Sinne um Gottes willen, wenn auch die zunächst angestrebten Mittelzwecke die erste Tatkraft in Beschlag nehmen und das Bewußtsein der vollständigen sittlichen Weltordnung nicht immer zum klaren Ausdruck kommt. Nachdem die unechte Moral, der eine wertvolle propädeutische Bedeutung nicht abzusprechen ist, sich in allen Formen der egoistischen Pseudomoral erschöpft und schließlich zum Bankerott des Egoismus, d. h. zu der Einsicht, daß wahre Befriedigung durch das Nachgeben an den glückshungrigen Eigenwillen nicht zu erlangen ist, geführt hat, tritt das echte sittliche Bewußtsein auf den Plan und liefert in der Geschmacks- und Gefühlsmoral eine Reihe mehr oder weniger brauchbarer autonomer Moralprinzipien, bis auch diese den gereiften Menschen erkennen lassen, daß eine Ergänzung durch die höhere Stufe der Vernunftmoral nötig wird. Bei der Geschmacks- und Gefühlsmoral ist es die unbewußte Wirksamkeit der Vernunft, die sie sittlich wertvoll macht; die Vernunftmoral hat die Aufgabe zu lösen, die rationellen Gründe für das sittliche Handeln ins helle Licht des Bewußtseins zu rücken; sie verwirft die Geschmacks- und Gefühlsmoral keineswegs, sondern zieht sie in der Erkenntnis ihrer stärkenden Kraft zur Hilfe heran, da die abstrakte Vernunft allein oft nicht imstande wäre, das für richtig Erkannte den Neigungen gegenüber durchzusetzen.

Die Zerfahrenheit der Meinungen über die Grundlagen der

Sittlichkeit wird erst dann ihr Ende erreicht haben, wenn man in der Metaphysik wie das Fundament der Religion, so auch das der Moral erkennt. Neuere Richtungen der Ethik, denen es vor allem darauf ankommt, die Ethik von der Religion loszulösen, haben freilich den Versuch gemacht, die Metaphysik als gleichgültig beiseite zu schieben und die Ethik ganz auf eigene Füße zu stellen. Man hat bei dem Moralismus, der die Religion zu ersetzen bestrebt ist, zu unterscheiden, ob er rein auf sich selbst gestellt ist, oder ob er unbewußterweise doch auf einem religiösen Moralprinzip beruht. Er enthält dann, vielleicht ohne es zu wollen, religiöse Momente, und diese allein befähigen ihn, einen Ersatz für die Religion zu bilden; er vernichtet dann aber auch nicht, wie er angibt, die Religion, sondern bietet im Gegenteil den Anlaß, eine religiöse Weltanschauung durch Heraussetzung der in ihm enthaltenen religiösen Momente zu entwickeln. Solange es sich um eine konfessionelle Ethik handelt, ist das Vorgehen der „Befreier" ein ganz berechtigtes. Denn es ist das Wesen der Sittlichkeit, sich von den Fesseln der menschlichen Autorität, in welchem Gewande sie auch auftreten mag, zu befreien und von der allerhöchsten Stelle, dem eigenen Gewissen, direkt seine Vorschriften zu empfangen. Aber es gehört zu den Überspanntheiten der Gewissensfanatiker, wenn sie das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung dahin erweitern, daß sie den menschlichen Geist in seiner Isolierung nicht allein zum alleinigen Richter, sondern auch zum alleinigen Gesetzgeber aller seiner Handlungen machen. Mit der Ablehnung einer über die Einzelzwecke des Menschen hinübergreifenden sittlichen Weltordnung verabsolutieren sie das Individuum und kommen damit dem transzendentalen Idealismus nahe. Sie verwischen jeden Unterschied von Gott und Mensch, indem sie die Erscheinung als die alleinige Wirklichkeit, neben der es kein Transzendentes gibt, hinstellen. Nicht in dem Sinne Meister Eckharts, der das Ziel der Schöpfung in der Gottwerdung des Ich sieht, sondern in dem rein atheistisch-materialistischen Sinne eines Teils der modernen Naturforschung, die den Gottglauben als den Bestandteil einer überwundenen Stufe des Denkens milde lächelnd beiseite gelegt hat, lehnen sie eine allgemeine teleologische Betrachtung ab und lassen nur die Zwecke des Einzelnen gelten. Ihre Ethik stützt sich zwar auf den Altruismus, aber nicht, weil sie das Streben an und für sich verneinen, sondern weil sie nach Einsicht in die durch das Streben nach Einzelwohl un-

befriedigt gebliebene Seele Befriedigung, d. h. Glück durch das Wirken für andere erhoffen. Kann der Einzelne glücklich werden ohne das Wirken für andere, so ist er von diesem Standpunkt aus nicht unsittlich zu schelten; solange seine Handlungen das Behagen und die Freiheit der Mitmenschen nicht beeinträchtigen, kann ihm aus seinem „wohltemperierten" Egoismus kein Vorwurf gemacht werden, da es auf diesem Standpunkt kein allgemein verbindliches übergreifendes Moralgesetz, dem sich die Einzelzwecke unterzuordnen hätten, gibt, es sei denn das der größtmöglichen allgemeinen Glückseligkeit, die zu befördern der Einzelne aber nur dann verpflichtet ist, wenn er auf anderem Wege sein eigenes größtmögliches Glück nicht zu erreichen vermag. Dieser Theorie gegenüber „kommt dem Pessimismus das Verdienst zu, die Widersinnigkeit alles individuellen Glückseligkeitsstrebens zu enthüllen und dadurch auch für den Gegensatz von Individualwohl und Gesamtwohl die Augen zu öffnen, ohne doch das Streben nach fremdem Wohl zu untergraben. Da nun der Durchbruch vom bloß Natürlichen zum Sittlichen wesentlich in der praktischen Anerkennung der Gegensätzlichkeit zwischen Streben nach eigenem und Streben nach fremdem Wohl und der Zurücksetzung des ersteren hinter das letztere zu suchen ist, so ergibt sich hier wiederum, daß der Pessimismus, weit entfernt, die Sittlichkeit zu schädigen, vielmehr einen Grundpfeiler derselben bildet, dessen Nichtbeachtung bisher die Unzulänglichkeit der allermeisten ethischen Systeme verursacht hat." (Sittl. Bewußtsein S. 485.) Der Pessimismus in seiner philosophischen Gestalt leistet aber noch viel mehr, da er durch seine stets das Ganze im Auge behaltende Betrachtungsweise dem Einheitsgefühl die stärksten Stützen liefert. Er ist ein weit mächtigeres monistisches Prinzip als der Optimismus, dessen (theistischer oder atheistischer) Rückgang auf den Weltgrund so wenig mehr dem modernen religiösen Bewußtsein entspricht, daß die Vertreter des Optimismus in der Ethik gern die Metaphysik beiseite schieben, damit aber Gefahr laufen, auch den monistischen Standpunkt zu verlieren und in den Pluralismus zurückfallen.

Hat man den Egoismus, die Vereinzelung des Individuums als die Quelle alles Bösen erkannt, so ist es klar, daß eine Weltanschauung, welche diese Vereinzelung aufhebt, am geeignetsten ist, zur Überwindung des Bösen zu führen. Wenn das sitt-

liche Bewußtsein die gesuchte Begründung weder in den subjektiven noch in den objektiven Prinzipien gefunden hat, so muß es sich nach einem absoluten Prinzip umsehen, das in der metaphysischen Sphäre jenseits des Reichs der Individuation liegt. Da bietet sich nun das monistische Prinzip der Wesensidentität aller Individuen als das beste Mittel zur Verwirklichung echter Sittlichkeit dar. Hier berührt sich die Ethik mit der Religion, beide mit der Metaphysik. Es handelt sich um die Anerkennung eines „substantiellen Monismus des Wesens, der aber die innere Vielheit der realen (d. h. objektiv-phänomenalen) Manifestationen oder Objektivationen des All-Einen nicht aus-, sondern einschließt, einem Monismus, der das Bewußtsein und die Persönlichkeit nur in der Sphäre der Individuation (nicht in derjenigen der Einheit) sucht, und alle Objektivationen des Absoluten als schlechthin determiniert und als vergänglich betrachtet unbeschadet der Freiheit und Ewigkeit des all-einen Wesens, das in ihnen sich manifestiert." Schon im Mitleid, in der Liebe und der Freundschaft waren Ahnungen von der ewigen Einheit alles Daseienden zu spüren, und in dem Moralprinzip des Zweckes erfuhren sie eine Steigerung, da sich herausstellte, daß der Mensch nicht Selbstzweck ist, sondern nur ein allerdings höchst bedeutsames Mittel zu einem höheren Zweck. Der logische Evolutionismus Hegels hat sich aller skeptischen Anwandlungen des 19. Jahrhunderts zum Trotz schließlich doch siegreich behauptet; es ist jetzt in der Wissenschaft ziemlich allgemein zugestanden, daß eine kausale Gesetzmäßigkeit die Welt beherrscht, und von dieser Annahme zu der Annahme einer Finalität fortzuschreiten, ist kein allzu großer Schritt mehr. „Versteht man die bewußte Finalität richtig, nämlich als eine unbewußte Finalität, deren Hauptstationen so weit ins Bewußtsein hineinscheinen als nötig ist, um auf sie diese Kategorie anzuwenden, dann ist dieselbe allerdings das wichtigste Moment im ganzen psychischen Leben. Daß alles Handeln der Individuen, soweit es nicht bloß reflektorisch oder instinktiv ist, auf bewußter Finalität ruht, wird man ohne weiteres zugeben. Die individuellen Zwecke mögen bloß eudämonistisch oder ethisch oder religiös sein, immer wird das Handeln ein bewußt-finales sein." (Kategorienlehre S. 433.) Alle Wertbemessung stützt sich auf die Finalität; man beurteilt alles darnach, in welchem Maße und Grade es einem bestimmten Zweck dient, und da das Reich der Werte im bewußtgeistigen Leben die größte

Rolle spielt, so ist die Finalität von der größten Bedeutung. Jedes Individuum verfolgt zunächst seine eigenen Zwecke, aber es fühlt sich auch als Glied einer höheren Ordnung und sieht sich genötigt, deren Zwecken zu dienen. „Der Individualzweck höherer Ordnung weiß sich seinen Untergebenen nicht nur da durchzusetzen, wo er mit deren Sonderzwecken harmoniert, sondern auch da, wo er mit ihnen kollidiert. Kollisionen der Finalität gibt es eben nicht bloß zwischen konkurrierenden Individuen gleicher Individualitätsstufe, sondern auch zwischen dem höheren Individuum und dem von ihm umspannten und dem außer ihm stehenden niederen". (Kategorienlehre S. 445.) Das höchste Individuum, das zugleich den höchsten Organismus darstellt, ist das lebendige Universum, in dem alle finalen Betätigungen ihre Vereinigung finden. Für die Ethik stellt sich die Finalität als das Moralprinzip des Zweckes dar und erfährt seine Erfüllung durch das monistische Prinzip der Wesensidentität aller Individuen untereinander, dem sich dann noch das religiöse Prinzip der Wesensidentität mit dem Absoluten, dem wir schon bei der Religionsbetrachtung begegnet sind, überordnet. Damit ist ein Prinzip gewonnen, das dem Eigenwillen jede sittliche Berechtigung abspricht und das zugleich dem sittlichen Bewußtsein einen absoluten Stützpunkt bietet, indem es jeden Zwiespalt als der Sphäre der Erscheinung angehörig durchschaut und dadurch aufhebt. „Der konkrete Monismus hebt jede substantielle Trennung, jede Fremdheit zwischen Gott und Mensch auf, indem er Gott als das eine Wesen erkennen lehrt, das in allen seinen Erscheinungen lebt und webt; er beugt aber auch jeder Verwischung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch vor, indem er die Erscheinung und die in ihre Sphäre fallende Individuation als die alleinige Wirklichkeit und objektive Realität hinstellt. Ich brauche Gott nicht mehr zu suchen — ja sogar, daß ich ihn schon habe, wäre viel zu wenig gesagt — denn was in mir ist, das ist Er; aber weder bin ich ein bloß aufzuhebender und in ihm zu vernichtender Schein, noch ist mein Geistesleben das absolute Geistesleben schlechthin." (Sittl. Bewußtsein S. 647.)

Die in der Bewußtheit wurzelnde Fremdheit Gottes, die den Menschen dessen Gebote immer als die eines fremden Willens empfinden läßt, verschwindet auf dem Standpunkt des konkreten Monismus vollkommen. Zugleich offenbaren sich dort auch

die tiefen Zusammenhänge zwischen der warmen Region des Gemütes und der kühleren Region des Verstandeslebens. In wunderbar harmonischer Weise wird die Vereinigung der Welt der Begriffe, deren Stütze der moderne Mensch nicht mehr entraten kann, mit der Welt der praktischen Zweckmäßigkeit vollzogen. Gemüt und Verstand kommen in gleicher Weise zu ihrem Recht. Nicht die gewöhnliche Fertigkeit im Trennen und Verbinden der einzelnen Faktoren des Geisteslebens, wie sie der Schulgebrauch überliefert hat, erhebt den Standpunkt des konkreten Monismus in der Ethik zu einer so einzigartigen Höhe, sondern die Überwindung des Egoismus in jeder auch der erfülltesten Form an der Hand fortgesetzter Induktionsreihen, die die Wahrscheinlichkeit einer teleologischen Weltleitung zu einer so großen macht, daß sie jede ethische Skepsis von sich abzuschütteln vermag. Der organische Zusammenhang aller Entwicklungsstufen des sittlichen Bewußtseins drängt unweigerlich auch zur Beantwortung der letzten Frage nach dem Warum der Welt. „Auch der Ungebildetste, wofern er überhaupt ein denkender Kopf ist, hat eine Antwort auf jenes Wort bereit; wer einmal zur Erörterung metaphysischer Probleme aufgestiegen ist, wird noch weniger geneigt sein, sich die Beschäftigung mit dieser Frage als ein noli me tangere verbieten zu lassen. Ja sogar die Materialisten geben auf dieses Wozu eine ganz bestimmte Antwort, wenn auch eine negative, denn sie behaupten, daß die Welt zu gar nichts, um nichts und wieder nichts, d. h. zu keinerlei Zweck da sei." (Sittl. Bewußtsein S. 665—666.) Was aber der einen Denkrichtung erlaubt ist, das muß auch einer anderen frei stehen, wenn man nicht in den gröbsten Dogmatismus zurückfallen will. Die absolute Teleologie, d. h. die Teleologie des Weltprozesses vom Standpunkt des absoluten Subjekts aus gesehen, führt über das, was man im Menschheitsdasein Sittlichkeit nennt, hinaus und bereitet den Boden zu einer über alle Menschheitswerte hinausragenden Erhabenheit. Der konkrete Monist weiß, daß er die Einheit mit Gott besitzt, aber er weiß auch, daß er dadurch nicht (wie die Ansicht der Mystiker zu allen Zeiten gewesen ist) selbst Gott wird, wenn auch der Unterschied nur einer der Erscheinung, keiner des Wesens ist. „Die Welt ist nur die Summe der Erscheinungsindividuen, obschon in ihr die vom Schauplatz Abtretenden immer neu ersetzt werden und dadurch die immanente Qual perpetuiert wird; die Welt als Ganzes kann

daher nur erlöst werden, wenn das Absolute erlöst wird. Das Individuum als solches findet also die Erlösung, deren es fähig ist, ganz von selbst im Laufe der Natur, die Welt aber findet sie nur durch die Beendigung des Weltprozesses, d. h. durch die Erlösung des Absoluten vermittelst der Erfüllung des Weltzwecks." (Sittl. Bewußtsein S. 688.)

Wie alles in der Welt Mittel für den Menschen ist, so darf dieser sich nicht weigern, seinerseits Mittel für den Zweck des Absoluten zu sein. Er risse sich sonst von dem einheitlichen Boden der sittlichen Weltordnung los und fiele in den Dualismus von Ich und Welt zurück, den der Monismus auf sittlichem Gebiete gerade beseitigen will. Die Teilnahme und die Arbeit des Einzelnen an den Mittelzwecken ist die einzige Möglichkeit, sich praktisch zum Monismus zu bekennen, da jeder Rückfall in die Einzelhaft des selbstzwecklichen Egoismus den monistischen Standpunkt gefährdet. —

Auf ästhetischem Gebiete hat man vielfach versucht, einen einheitlichen Quellpunkt für die Entstehung des Schönen zu verwerfen. Nach der Ansicht neuerer Kritiker soll es sich in der Ästhetik eigentlich weniger um das Kunstwerk als um den Künstler handeln, dessen Persönlichkeit so sehr den Mittelpunkt des Interesses bildet, daß man darüber sein Werk beiseite schiebt. Diese Auffassung hängt mit der von Nietzsche ausgehenden Strömung der Überschätzung des Individuellen zusammen, gegen die sich Hartmann immer energisch gestemmt hat. So hoch er im Leben eine charaktervolle und eigenartige Persönlichkeit zu werten wußte (— „das Glück der Liebe ruht aber auf der Liebe selbst und auf dem Wert der Persönlichkeit, der stets ein einzigartiger und unvergleichlicher ist, und deshalb keine Vergleiche gestattet", schrieb er mir einstmals —), so wenig wollte er von einem Persönlichkeitskultus wissen, der ihm nur ein Altar der Eitelkeit zu sein schien. Vollends den Künstler und den Forscher über sein Werk zu stellen, das schien ihm der Gipfelpunkt einer Torheit zu sein, welche das Bewußtseinsleben zu einer Wichtigkeit aufbauschte, die ihm den unbewußten Faktoren des Geisteslebens gegenüber nicht gebührte. Die Welt des Schönen war ihm durch und durch ideerfüllt; wie die Wahrheit auf dem Gebiete der Forschung, erschien ihm die Schönheit auf dem Gebiete der Kunst als der Leitstern des Schaffenden, als ein Strahl der göttlichen Idee, der vom unbewußten Geiste des Künstlers aufgefangen und wiedergegeben wurde im schönen

Schein des Kunstwerks. Freilich vermaß er sich nicht, das Letzte und Tiefste im Schönen aufdecken zu wollen. „Je höher und konkreter die Stufe der Idee ist, welche uns im ästhetischen Schein entgegentritt, desto schwerer wird es uns, ihre teleologische Bestimmtheit und Bedeutung unmittelbar zu erkennen oder uns dieselbe mittelbar, d. h. durch Konkreszenz aus abstrakteren und darum leichter verständlichen Gestalten der Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, desto mehr sind wir auf das schon in den abstraktesten Stufen nicht zu entbehrende unbewußte, ahnungsvolle, gefühlsmäßig-implizite Erfassen des unbewußten, dem ästhetischen Schein immanenten Ideengehalts angewiesen." (Phil. des Schönen S. 198.)

Je höher das Schöne, um so geheimnisvoller wird es; es ergreift am meisten, wenn das rationelle, diskursive, bewußte Denken in dem großen letzten Endes unerklärlichen Gefühl des Genießenden, dem die ahnungsmäßig erfaßte Idee des Weltplans aufgeht, verschwindet. Das materielle Universum ist das Mittel für das Zusichselberkommen des Geistes, und da es der Mensch ist, in dem das Bewußtsein dieses Vorgangs zuerst deutlich wird, so ist er es auch, der zuerst diese Beziehung seiner selbst zum Universum erfaßt und in der menschlichen Individualidee den höchsten Inhalt des Schönen wie den höchsten Inhalt des Daseins erblickt. Die ästhetische Wirkung der Individualidee wird sich nicht auf den untersten und nicht auf den höchsten Stufen entfalten können. Die untersten Stufen der Individualidee, die Moleküle, Plastiden und Zellen sind durch ihre Kleinheit und die Ärmlichkeit ihrer geistigen Beziehungen von der Versinnlichung im ästhetischen Schein ebenso ausgeschlossen wie die höchsten Stufen der Staaten, Planeten, Sonnensysteme und Weltlinsen durch die Größe, Ferne und Unübersehbarkeit ihrer Beziehungen. Im Menschen spiegelt sich die geistige Bedeutung des Makrokosmos am deutlichsten, deshalb gibt die unerschöpfliche Vielheit der menschlichen Individualideen auch für das Schöne den geeignetsten Inhalt dar. Aber auch auf diesem scheinbar dem Beschauer so klar zutage tretenden Gebiete bleibt das Letzte und Tiefste im Schönen ein Mysterium, und die Ästhetik vermag es nicht mit Worten aufzulösen.

Hartmann wollte im Gegensatz zu den modernen Kritikern und Theoretikern die Schönheit nicht aus dem Weltganzen loslösen, sondern sie, hierin wieder ganz Monist, eingliedern in das große Reich der objektiven Zwecke. „Wahrheit, Religion und

Schönheit treffen darin zusammen, daß sie Anfang und Ende, Ausgangspunkt und Schlußpunkt, Ursprung und Ziel, Grund und Zweck des Daseins zum tiefsten Inhalt haben, während die Sittlichkeit nur Durchgangspunkt und geistiger Weg zum Ziel, die materielle Kultur oder Menschheitswohlfahrt in bezug auf Befriedigung der realen Bedürfnisse sogar nur Sockel und Unterbau für das ganze Leben des Geistes ist." (Phil. des Schönen S. 461.)

Im theoretischen Verhalten löst man im Streben nach der Wahrheit die sinnliche Scheinhaftigkeit der Erfahrung auf, während man sie im ästhetischen Verhalten gerade festhält und jede Störung durch die abstrakte Reflexion abzuweisen sucht. Der ästhetische Schein ist als reiner Schein der theoretischen Wahrheit, die auf Erkenntnis des objektiv Realen ausgeht, absolut entgegengesetzt, weil er gerade bestrebt ist, auch die Erscheinung, also das objektiv Reale, in Schein aufzulösen und damit gerade den Gegenstand der theoretischen Erkenntnis vernichtet. Aber dieser Unterschied in formeller Hinsicht verschwindet, je mehr man sich der tieferen metaphysischen Bedeutung des Wortes Wahrheit nähert, die auf die Übereinstimmung der objektivrealen Erscheinungswelt mit dem transzendenten Wesen und Grunde derselben hinweist. Die Schönheit befindet sich zwar im Gegensatz zu der Wissenschaft, die es mit der realistischen Wahrheit zu tun hat, aber sie ist der Philosophie mit ihrer metaphysischen oder idealistischen Wahrheit verwandt. „Die Schönheit beruht ebenfalls auf Übereinstimmung des Bewußtseinsinhalts des Beschauers mit dem idealen Wesen und Grunde der Welt, aber sie schließt ihrer Natur nach jenen Durchgang durch die reale Welt der Individuation und die Übereinstimmung mit derselben aus, welche von der Wahrheit gefordert wird, und macht unmittelbar den Sprung von der subjektiven Erscheinung als solchen auf das ideale Wesen. Die idealistische Wahrheit des Schönen entbehrt deshalb der Garantie einer jederzeit kontrollierbaren reflexionsmäßigen Vermittlung, wie die Philosophie sie von Rechts wegen haben muß, hat aber dafür die unmittelbare, faszinierende Überzeugungskraft voraus, welche allein die sinnliche Anschauung und niemals die schrittweise reflektierende Vermittlung besitzt." (Phil. des Schönen S. 436.)

Die reale Welt der Individuation erhält ihre innerste Daseinsberechtigung erst durch ihre Beziehung auf die metaphysische Wahrheit und dadurch ihren (monistischen) Zusammenhang

mit dem Weltganzen. Das Wesen der Schönheit, wenn man es auf die sinnliche Sphäre einschränkte und seiner Beziehungen zum metaphysischen Sein beraubte, würde in seinen gewaltigen Wirkungen ganz unverständlich bleiben; was ihm seine Kraft verleiht, ist zwar in gewissem Sinne seine sinnliche Scheinhaftigkeit, die dem Menschen ja auch in anderer als in schöner Gestalt entgegentritt, würde aber seine Würde doch nicht erklären können. Alles, was den Menschen auf dem Gebiete des Schönen innerlich ergreift, ist nicht die konkrete, sinnliche Erscheinung, sondern der ideale Gehalt des Objekts, die idealistische Wahrheit, die als sein wesentlicher Kern auch im Scheinhaften den ursprünglichen Wesensgrund erkennen läßt. In gewisser Weise ist es ja gerade hier, wo die materiellen Bedürfnisse schweigen, leichter, trotz der unumgänglich notwendigen Bedingtheit der sinnlichen Vermittlung die Beziehung auf den idealen Wesensgrund zu betonen. Diese idealistische Wahrheit des Scheins, die von der ihm auch anhaftenden realistischen Wahrheit abstrahiert, kann nun immer nur annähernd der ungetrübte Ausdruck des ihm immanenten Wesensgrundes sein; aber die hohe Stellung des freien Kunstschönen im Weltganzen ist doch nur daraus zu erklären, daß in ihm die idealistische Wahrheit irgendwie zur Erscheinung kommt. Das Schöne enthält gleichsam im Bild einen Ausschnitt der göttlichen Totalidee und rechtfertigt dadurch die hohe Lust des ästhetischen Genusses, die nur deshalb eine so intensive und nachhaltige sein kann, weil sie von teleologischer Bedeutung ist. „Die Schönheit wird Mittelzweck für den absoluten Geist sein müssen, sofern sie, die Wahrheit und Religion ergänzend, im Schein oder Bilde das Weltdasein einerseits auf einen absoluten Grund bezieht und andrerseits auf dessen Relativität und Überwindbarkeit antizipierend zurückdeutend im sinnlichen Gewande selbst auf das Übersinnliche als dessen ideale Wahrheit zurückweist." (Phil. des Schönen S. 489.) Die teleologische Weltanschauung feiert in der Würdigung des Schönen ihren höchsten Triumph, da sie in ihrer Beziehung auf die ideale Seite des Weltprozesses allein der Erhabenheit des Schönen gerecht zu werden vermag, während die mechanistische Weltanschauung in der Ablehnung jedes metaphysischen Hintergrundes auf jedes Erklärungsprinzip und damit auf jede Ästhetik verzichten muß. Freilich wird die adäquate Objektivation der Idee dadurch gehemmt, daß sie sich des Künstlers als Mediums bedienen muß, und dieser immer wieder ein Kind sei-

ner Zeit und den Einflüssen derselben untertan bleibt. Das Schöne, das seine Berechtigung aus der es beseelenden Idee herleitet, muß es sich heute gefallen lassen, seinen Berechtigungsnachweis auf allen Gebieten neu zu führen. Die Ästhetik, die ja eigentlich eine Lehre von den Gesetzen des Schönen ist, wird geradezu zu einer Wissenschaft der Gesetzlosigkeit gestempelt, und jeder Kritiker fühlt sich berufen, die vollständige Freiheit des Künstlers von allen ästhetischen Gesetzen als das innerste Wesen seines Genius zu proklamieren. Nie ist irgendwo der Pluralismus üppiger ins Kraut geschossen als auf dem Felde der Kunstkritik (die sich fälschlich Ästhetik nennt, wenn sie nicht einfach vorzieht, die Ästhetik als Wissenschaft vom Schönen einfach zu ignorieren), weil sie den Zusammenhang von Schönheit und idealem Wesensgrund nicht kennt, nicht kennen will und an seine Stelle den ausschweifendsten künstlerischen Individualismus mit seiner alle Gesetze verachtenden Willkür setzt. Daß die umfassendste Bekanntschaft mit dem empirischen Material nicht genügt, um die Gesetze und das Wesen der Schönheit zu ergründen oder ein Kunstwerk zu erschaffen, ist diesen Ästhetikern, die ganz in das reale Objekt versenkt sind und in der Naturtreue das wesentlichste Kriterium eines Kunstwerks sehen, schwer verständlich zu machen, weil die Tatsache der vorhandenen Künstlerschaft sie blendet gegen eine Herleitung des Schönen aus anderen Quellen als denen der Willkür des schaffenden Künstlers.

Aber das theoretische Interesse, das die innerliche Wahrheit des Schönen zu ergründen strebt, läßt sich auf die Dauer an dem Hinweis auf die subjektive Kraft des Künstlers als allein gesetzgebenden Faktor nicht genügen, sondern schreitet fort zu neuen Fragen und Antworten, die dem Schönen einen selbständigen Platz im Weltganzen sichern und seine Bedeutung vor und trotz allem, was sich heute Künstlerschaft nennt, sicherstellen. Alle Richtungen des geistigen Lebens bedingen und unterstützen sich gegenseitig, eine von ihnen ganz unterdrücken zu wollen, hieße die Triebkraft der anderen mit beschneiden. Schönheit, Religion, Wahrheit und Sittlichkeit stehen miteinander in Zusammenhang. Die Immanenz des göttlichen Wesensgrundes in der Erscheinungswelt ist das ewige Thema alles Kunstschönen, und in der Religion ist sie das Motiv der Sittlichkeit. „Die Wahrheit ist klar und hell aber kalt, die religiöse Andachtsglut heiß aber dunkel und unfaßbar bestimmt in dem

Inhalt des mystischen Gefühls, die Schönheit klar und bestimmt in ihrem Sinnenschein und mildwarm in ihren ästhetischen Scheingefühlen, aber doch mysteriös und unsagbar in der Einheit des klaren Scheins und des in ihm gefühlsmäßig geahnten idealen Gehalts." (Phil. des Schönen S. 463.)

Wenn man den Lebensnerv des Schönen unterbindet, vertrocknet es zu harter Realität und vermag seine befreiende Kraft, die es allein durch seine Beziehung auf den idealen Wesensgrund erhält, nicht mehr auszuüben. Selbst auf den niedersten Stufen des Schönen, z. B. dem mathematisch Gefälligen, wird das ästhetische Gefallen nur durch die Versinnlichung des idealen Gehalts erreicht, weil die sich darin aussprechende Logizität der Idee es ist, die dem idealen Bedürfnis des Beschauers „angenehm" auffällt, ohne daß er sich natürlich über die Gründe seines Wohlgefallens klar wird.

Hartmann hat in einer zweibändigen Ästhetik, deren erster Teil eine umfassende Übersicht aller irgendwie namhaften ästhetischen Systeme und Ansichten seit Kant enthält, während der zweite Teil, die „Philosophie des Schönen" das Wesen und die Gesetze des Schönen darstellt, den Versuch unternommen, auch auf ästhetischem Gebiet den konkreten Monismus zur Geltung zu bringen, und dem wichtigen von Schiller zuerst angewandten Begriff des ästhetischen Scheins einen festen Platz zu erringen. „Das Schöne ist das Scheinen der Idee." In diesem kurzen Satz faßt sich der ganze reiche Inhalt des großen Werks zusammen. Ohne die Idee wäre das Schöne ein einzelhaft Zufälliges, das ebenso auch nicht sein konnte; ohne den sinnlichen Schein büßte es seine Wirklichkeit ein. Freilich ist dieser Schein auch wieder etwas von der realen Wirklichkeit mit ihren materiellen Bedürfnissen Losgelöstes, aber diese Ablösung ist doch nur eine von dem ästhetisch Genießenden vollzogene, die an die Bedingungen der Konkretion gebunden ist. Die immanente Idee muß der Perzeption wie der Produktion des Schönen zugrunde liegen, wenn sie auch unbewußt bleibt. Bei der Produktion des Naturschönen wird das kaum angezweifelt, während man die Produktion des Kunstschönen, also das Schaffen des Künstlers, gern von der Unbewußtheit der ihn erfüllenden Idee befreien und dem bewußten Seelenleben allein unterstellen möchte. Aber die innerliche künstlerische Bestimmtheit stammt aus Tiefen, die dem diskursiven Verstande unzugänglich sind; nur die negative Kritik und die technische Beihilfe sind bewußten Ur-

sprungs. Gerade die Unbewußtheit des künstlerischen Genius ist es, die ihn mit der höchsten Kraft erfüllt; je größer seine Fähigkeit ist, sich in die Abgründe unbewußten Schauens zu versenken und die Nähe des göttlichen Wesens zu spüren, um so größer die Werke. Mit dem Bewußtsein ist das Mysterium der Schönheit nicht unmittelbar zu erfassen; nur mittelbar in den durch das Kunstwerk hervorgerufenen Scheingefühlen geht uns eine Ahnung von der Erhabenheit der dem Schönen zugrunde liegenden Idee auf. Dann erst sind wir annähernd imstande, die Stellung des Schönen im Weltganzen zu begreifen. Die alle Möglichkeiten umspannende Totalidee ist der Wiedergabe im ästhetischen Schein entrückt, weil sie als abstrakter Begriff nicht versinnlicht werden kann. Aber die Immanenz dieser Idee kann in ihren Spaltungen als Partialidee erfaßt werden und bewährt ihre Kraft dadurch, daß sie um so höhere ästhetische Wirkungen erzielt, je deutlicher sie „einerseits den Gliedbau der Totalidee im kleinen in sich wiederholt, und je deutlicher sie sich andrerseits auf die Totalidee bezieht". (Philosophie des Schönen.)

Aber die absolute Idee ist noch nicht das letzte metaphysische Prinzip, auf das das Schöne hinweist. Hinter ihr steht der absolute Geist, der außer der Idee noch den Willen in sich befaßt. Freilich hat dies zweite Attribut der absoluten Substanz im Schönen direkt kein Betätigungsfeld, weil der ästhetische Schein die Realität von sich ausschließt. Aber die Idee bietet doch im Schönen ein Bild tatsächlicher Verhältnisse, die schließlich nicht nur in logischen Beziehungen, sondern auch in Willenskonflikten bestehen; sie repräsentiert also nicht bloß sich in ihrer Logizität, sondern auch sich in ihrer Anwendung auf das Alogische des Realisationsprinzips und vertritt also, wenn auch nur ideell, den absoluten Geist auch im ästhetischen Schein. Dem Naturschönen ist der absolute Geist sowohl nach seinem Ideal- wie nach seinem Realprinzip immanent; im freien Kunstschönen ist er nur noch ideell vorhanden, wenn er auch vorher noch in der Person des Künstlers als real wirkender aufgetreten war. Es ist also lediglich die Idee, die im Schönen den absoluten Geist vertritt und das Realprinzip, d. h. die dynamischen Verhältnisse aktueller Energien nur indirekt wiedergibt. „Indem der ästhetische Schein von der Realität, der er anhaftet, durch das ästhetisch auffassende Subjekt abgelöst wird, wird zugleich auch die Idee von dem Willen abgelöst, den sie übrigens fortfährt, durch

die gesetzmäßigen dynamischen Intensitätsverhältnisse mit abzuspiegeln; beides ist aber keine reelle Ablösung, sondern eine bloß subjektive Abstraktion, die das Ding an sich und die ihm immanente Einheit von Idee und Wille tatsächlich unberührt läßt." (Phil. des Schönen S. 473.)

Im individualistischen Pluralismus der Bewußtseinsphilosophie wird die Wahrheit verschleiert, daß es der absolute Geist ist, der im Künstler die Konzeption hervorruft und die Schaffenskraft anregt; im konkreten Monismus kommt diese Wahrheit zu leuchtender Klarheit. Der konkrete Monismus sieht „im Wirken des Künstlers nur eine Fortsetzung des künstlerischen Wirkens des unbewußten absoluten Geistes in der Sphäre der bewußten Geistigkeit, eine gesteigerte Naturwirksamkeit auf höherer Stufe". (Phil. des Schönen S. 474.) Nur im konkreten Monismus wird die ästhetische Lust am Schönen vollkommen erklärlich, weil man das Schöne als eine der Offenbarungsweisen des absoluten unbewußten Geistes erkennt und dabei eine Konformität zwischen der Beschaffenheit des lustbringenden Objekts und der Beschaffenheit des aufnehmenden Subjekts konstatiert, die die monistische Wurzel des Vorgangs bloßlegt. Die Tatsache der ästhetischen Illusion, in der das Subjekt sich ganz verliert und an das Objekt hingibt, findet nun erst die richtige psychologische Würdigung. In der Hingabe an den reinen Schein des Schönen, in der Loslösung der ästhetischen Scheingefühle von jedem praktisch materiellen Hintergrunde vollzieht sich, wenn auch nur momentan, jene Vereinigung mit dem absoluten Geist, die als Sehnsucht den Einzelnen, der sich der Trennungsschranken einmal schmerzlich bewußt geworden ist, durch das ganze Leben begleitet. „Vor dem Anblick des Schönen erstirbt wie in der Liebe ‚das Ich, der finstere Despot', um im Morgenrot der Schönheit als einsgeworden mit dem Objekt, d. h. hier mit der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes, wieder aufzuerstehen. Die Ichheit ist aber der Kerker, in den das Subjekt gebannt ist, aus dem sich sein besseres Teil hinaussehnt nach Erlösung; all sein heimlichstes und innerlichstes Trachten und Sehnen geht nach Wiederaufhebung der objektivrealen Phänomenalitätsschranke, durch welche es von Gott geschieden ist, nach Wiederherstellung der in der Individuation aufgehobenen vollen Einheit mit Gott, die es in der Sphäre der Realität vergeblich anstrebt." (Phil. des Schönen S. 488.)

Die Erkenntnislehre bietet die monistische Wahrheit dem

Verstande in abstrakt begrifflicher Form, die Religion eine Ahnung davon im mystisch religiösen Einheitsgefühl; auf dem Gebiete der Ethik bewährt sie sich in dem Prinzip der Wesensidentität der Individuen untereinander und mit dem Absoluten; die ästhetische Illusion verwirklicht sie auf dem Gebiete des Schönen am unmittelbarsten und bringt sie auch denen zum Bewußtsein, die sich der philosophischen Erkenntnis und den religiösen Gefühlen sonst zu verschließen pflegen.

INHALT DES ZWEITEN BANDES

ARTHUR LIEBERT, Monismus und Renaissance . 1
MARIE JOACHIMI-DEGE, Zur Geschichte des Monismus 33
OTTO WEISS, Schopenhauers Monismus 60
MAX WENTSCHER, Lotzes „Monismus“ 82
WILHELM VON SCHNEHEN, Haeckels „reiner“ und „konsequenter“ Monismus 103
OTTO BRAUN, Rudolf Euckens Monismus . . . 149
ALMA VON HARTMANN, Eduard von Hartmanns konkreter Monismus 175

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA

DER MONISMUS

DARGESTELLT IN BEITRÄGEN SEINER VERTRETER. HERAUSG. VON ARTHUR DREWS. BAND I. SYSTEMATISCHES. Br. Mk. 6.—, geb. Mk. 7.50

Inhalt: Arthur Drews, Die verschiedenen Arten des Monismus. Wilhelm von Schnehen, Monismus und Dualismus. Leonhard Veeh, Monismus und Individualismus. Otto Braun, Monismus und Ethik. Friedrich Steudel, Monismus und Religion. Karl Wollf, Monismus und Kunst. Christoph Schrempf, Monismus und Christentum. Max Dressler, Der Monismus des Gesetzes und das Ideal der Freiheit. Bruno Wille, Faustischer Monismus. Karl Paul Hasse, Parmenides. Hans Thoma, Die 6 Schöpfungstage.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, Ausgewählte Schriften. Übersetzt und eingeleitet von ARTHUR LIEBERT. Mit Porträt. Br. Mk. 8.—, in Halbpergament geb. Mk. 10.—

Inhalt: Picos Leben und Philosophie. Briefe von und an Pico. Heptaplus. Über das Sein und die Einheit. Über die Würde des Menschen. Apologie. Theologische Aphorismen. Gebet an Gott. Gegen die Astrologie.

Walter Pater: Er suchte Erkenntnis und ging von System zu System und wagte viel, aber weniger, weil er wirkliches Wissen wollte, als weil er an eine Welt der Ordnung und Schönheit im Wissen glaubte. In dieser Einheit der Gegensätze, im lebendigen Wesen des Menschen Pico liegt seine geheime Anziehungskraft für uns. Er läßt uns nicht los, so daß wir die vergessenen Seiten seiner Werke wieder und wieder nachschlagen möchten.

MARIE JOACHIMI, Die Weltanschauung der deutschen Romantik. Br. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—

Inhalt: Die literaturgeschichtliche Stellung der Romantik. Die Stellung der Romantik in der Philosophie. Die Gottheit. Das Universum. Die Menschheit. Die romantische Poesie. Das Genie. Kunstwerk und Kunstform.

„Während Haym die einzelnen Strömungen der Romantik nachweist, zeigt uns Marie Joachimi den See, in den sie alle einmünden, die romantische Weltanschauung. Aus allen Blüten der Romantik saugt sie den Honig, aus allen Werken der Romantiker nimmt sie das Wertvolle und Charakteristische und verarbeitet es zu einem einheitlichen Weltbilde, wie es in der Seele der jungen Dichter und Denker sich abgespiegelt hat. Das scheinbar Widerspruchsvolle löst sich bei ihr auf in Harmonie, und als organisches Ganzes überblicken wir nun die vielumstrittene, vieldeutige Romantik. Und die ganze schwierige Interpretation ist in eine schöne Form gegossen. Nicht nur der richtigste, sondern auch der schönste Ausdruck steht Marie Joachimi zu Gebote. In stilistischer Vollendung deutet sie uns das tiefsinnige Weltgedicht, die Romantik." Der Bund (Bern)

GEDRUCKT BEI
OSCAR BRANDSTETTER
IN LEIPZIG

Stanford University Libraries
3 6105 013 518 035

B
105
M6D7
V.2

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.